

Dr. Ahmad Sihabul Millah, MA

Semiotika Al-Quran Mohammad Arkoun

Dr. Ahmad Sihabul Millah, MA

Semiotika Al-Quran Mohammad Arkoun



**“PARA ULAMA SEPAKAT,
ADA KETERKAITAN ANTARA
DAL (PENANDA) DAN MADLUL (PETANDA)
YANG BERSIFAT SPEKULATIF.
NAMUN, MEREKA MEMPERDEBATKAN
DALAM HAL ASAL-MUASAL (MUWADA'AH)
SUATU MAKNA ATAU KOSAKATA BARU,
APAKAH ITU DARI ALLAH SEBAGAI AWAL
MULANYA ATAU DARI MANUSIA
LANGSUNG.”**

Lintang
BOOKS

 Lintangbooks
 @lintangbooks
 @lintangbooks

ISBN: 978-602-60778-0-6



9 786026 077806

AGAMA ISLAM

Lintang
BOOKS

Lintang
BOOKS

Semiotika Al-Quran

Mohammad Arkoun

Dr. Ahmad Sihabul Millah, MA

Semiotika Al-Quran Mohammad Arkoun



Lintang
BOOKS

Semiotika Al-Quran

Mohammad Arkoun

Penulis: Dr. Ahmad Sihabul Millah, MA
Hak cipta © 2022 Dr. Ahmad Sihabul Millah, MA
292 hlm: 14 x 20 cm

*Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau
seluruh isi buku in tanpa izin tertulis dari penerbit*

Penyunting : Khoirul Imam
Disain sampul : The Boss Disain Sindikat
Perwajahan Isi : Ibnu Sina Creative Design

Cetakan II : Juni 2022

ISBN: 978-602-60778-0-6

Penerbit:



Lintang Hayuning Buwana

Dakawon Nasri, Rt. 009/Rw. 008

Sumbersari Moyudan Sleman 55563

+6281578140142 lintangbooks@gmail.com



Prakata

Al-Quran terdiri dari rangkaian huruf Arab serta tersusun dengan untaian kata dan kalimat. Kesemuanya merupakan media tempat carut-marutnya tanda-tanda, cara kerja, dan fungsi tanda-tanda. Fenomena ini dipelajari secara komprehensif, salah satunya lewat semiotika. Di Barat ilmu ini digunakan untuk menganalisis berbagai gejala sosial yang ada di tengah masyarakat, baik yang terkait dengan budaya, gaya hidup, mode pakaian, ataupun teks keagamaan.

Dengan pertimbangan di atas, tampaknya menarik dan relevan jika pendekatan semiotika digunakan untuk memahami teks al-Quran. Salah satu cendekiawan muslim yang menggunakan pendekatan ini dalam memahami teks al-Quran adalah Muhamad Arkoun. Dalam menerapkan semiotika, dia tidak serta-merta menelan mentah-mentah konsep tersebut. Dia terlebih dahulu mengkritisi, mendekonstruksi, dan kemudian merekonstruksi sebelum dijadikan pendekatan dalam memahami teks al-Quran

Dalam memperkuat argumen tersebut, penulis mencoba menelusuri epistemologi yang mendasari semiotika al-Quran. Cara ini diharapkan mampu membandingkan sejauh mana ketaatan Arkoun mengikuti disiplin keilmuan yang pernah berkembang pesat di Barat tersebut. Selain itu, penelusuran seperti ini juga bermanfaat untuk mengetahui sejauh mana orisinalitas pemikiran Arkoun dalam bidang semiotika al-Quran. Dengan cara yang sama, penulis mencoba mengkritisi dan memaparkan berbagai kelemahan semiotika yang ditawarkan dalam memahami dan menafsirkan teks al-Quran.

Semiotika menurut Arkoun dengan mengutip kamus bahasa Prancis *Dictionnaire Alphabetique de la Langue Francaise* (kamus alfabetis dan analogi bahasa Prancis) yang ditulis Paul Robert, adalah teori tentang tanda-tanda dan makna, serta peredarannya dalam masyarakat.¹ Dalam banyak kesempatan, Arkoun telah memanfaatkan semiotika sebagai salah satu pendekatan dalam memahami fenomena teks keagamaan, termasuk teks al-Quran. Teks al-Quran, sebagaimana disebutkan Arkoun di atas ada yang berfungsi menjadi lambang (*symbol*), tanda (*sign*), dan sinyal (*signal*).² Bahkan, bagian terpendek dalam al-Quran sekaligus untuk menandai pemenggalan beberapa kalimat pun disebut *ayat* (tanda).

Bagi Arkoun, teks al-Quran memang sudah final dan mapan, tidak bisa ditambah atau dikurangi, namun secara semiotis al-

Quran masih dinamis, membuka kemungkinan untuk ditafsir dan dipahami sesuai dengan zamannya. Hanya orang yang peka terhadap berbagai tanda, simbol, dan kode dalam al-Quran yang mampu berdialog dan menafsir teks al-Quran, sehingga tidak ada kebekuan teks al-Quran.

Untuk memperjelas gagasan semiotika al-Quran perspektif Arkoun, penulis membagi buku ini menjadi lima bagian. Bagian pertama, berisi pendahuluan.

Sebagaimana disebutkan di atas, dalam bab pendahuluan penulis mendeskripsikan beberapa pengertian dasar semiotika al-Quran, prinsip-prinsip semiotika al-Quran, konsep dasar semiotika al-Quran yang dibangun atas *ayat-ayat* (tanda) Allah yang dikirim oleh Allah pada manusia. *Ayat* (tanda) Allah dibagi menjadi dua: tanda-tanda non-linguistik (non-verbal) dan tanda-tanda linguistik (verbal).

Pembahasan selanjutnya adalah berbagai bentuk respons manusia terhadap tanda (*ayat*) yang dikirim Allah pada manusia. Ada dua bentuk respons manusia terhadap *ayat-ayat* Ilahi di atas: *tashdiq* (menerima dan membenarkannya) dan *takdzib* (menolak dan menganggapnya sebagai kebohongan). Pendahuluan ditutup dengan pokok bahasan medan semiotika al-Quran. Medan semiotika al-Quran memiliki dua wilayah atau momen, yaitu pada saat proses pewahyuan, dan saat al-Quran diperlakukan sebagai teks. Kajian dalam ulasan pendahuluan

diharapkan bisa memberi bekal dan pijakan ilmiah pada pembaca yang budiman secara kuat mengenal semiotika, sebelum mengembara dalam hutan belantara kajian semiotika yang coba diperkenalkan Arkoun dalam memahami teks al-Quran.

Bagian kedua, mendeskripsikan pembahasan semiotika dan teks keagamaan. Bagian ini banyak memuat ulasan mengenai beberapa konsep semiotika yang berkembang di Barat dan penggunaannya sebagai pisau bedah terhadap teks keagamaan. Pembahasan dimulai dengan mengurai definisi, asal-usul, pemetaan, dan ruang lingkup semiotika. Pembahasan lainnya adalah deskripsi tentang pemikiran beberapa tokoh semiotika, seperti Ferdinand de Saussure dan Charles Sanders Peirce.

Selain itu, penulis juga menyajikan secara jeli dan kritis terhadap perbedaan semiotika, linguistik, dan hermeneutik. Topik ini sengaja diangkat agar tidak ada kerancuan dalam memahami tiga pengetahuan yang berbeda, namun saling membantu dan melengkapi dalam mengkaji suatu teks. Bagian kedua bab ini menjelaskan tentang keterkaitan sistem tanda dengan teks keagamaan, termasuk teks al-Quran. Dari pembahasan ini kemudian melahirkan berbagai tipologi manusia berinteraksi dengan tanda (*ayat*) al-Quran dan bahasa-bahasa mistis yang terdapat dalam teks al-Quran.

Bagian ketiga, memaparkan biografi Muhammad Arkoun dan ranah pemikirannya. Pembahasan dimulai dengan meng-

gambarkan perjalanan intelektual dalam mempelajari ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu yang lahir di dunia Barat. Ulasan juga dilengkapi dengan mencantumkan beberapa karya Arkoun dan beberapa pemikirannya yang terkait dengan teks al-Quran. Dalam kaitannya dengan teks al-Quran, penulis memaparkan definisi al-Quran dan tujuan membacanya perspektif Arkoun. Pembahasan diakhiri dengan tema tentang cara-cara membaca teks al-Quran dengan mempertimbangkan keilmuan sosial modern.

Bagian keempat, mengulas tentang pendekatan semiotika yang digunakan Arkoun dalam memahami dan menafsir teks al-Quran. Dalam bab ini penulis mengungkapkan beberapa poin penting yang menjadi pijakan semiotika al-Quran. Semuanya dalam kerangka pemikiran Arkoun dan dibarengi dengan beberapa analisis kritis. Di antaranya adalah mengenai pengertian, konsep dasar, dan ruang lingkup semiotika al-Quran. Setelah konsep-konsep semiotika dijelaskan secara komprehensif, penulis selanjutnya menyajikan contoh aplikatif model pemahaman teks al-Quran dengan menggunakan semiotika. Ada dua surat yang menjadi contohnya, yakni surat al-Fatihah dan surat al-Kahfi.

Bagian kelima, berisi kritik terhadap konsep bangun semiotika yang digunakan Arkoun dalam memahami teks al-Quran. Dalam bagian ini, penulis mencoba mendeskripsikan beberapa

kedangkalan Arkoun dalam menggunakan semiotika untuk membaca teks al-Quran. Cara ini dilakukan dengan melacak beberapa pemikiran tokoh-tokoh semiotika awal di dunia Barat yang seringkali dijadikan rujukan oleh Arkoun. Dari situ bisa dilihat sampai sejauh mana keajekan dan kedangkalan Arkoun dalam mengusung semiotika sebagai pisau bedah terhadap teks al-Quran. Untuk mempertajam kritik terhadap semiotika al-Quran yang diperkenalkan Arkoun, penulis juga menelusuri benih-benih semiotika yang sebenarnya sudah di dunia Islam yang kelahirannya jauh sebelum semiotika di Barat Lahir.

Sebagai langkah awal dalam penulisan karya sederhana di bidang semiotika al-Quran ini, penulis merasa perlu mendapatkan masukan dan kritik dari berbagai kalangan sebagai upaya perbaikan wacana semiotika al-Quran yang ada dalam buku ini. Penulis yakin, buku ini jauh dari sempurna dan tidak menutup kemungkinan banyak cendekiawan muslim yang lebih tahu dan mumpuni dalam bidang ini.

Akhirnya, saya ucapkan banyak terima kasih pada berbagai pihak, terutama teman-teman peneliti dan penulis di Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LPPM) Institut Ilmu al-Quran (IIQ) An-Nur Yogyakarta yang telah mendorong penulis untuk menyelesaikan naskah ini. ■

Yogyakarta, 1 Februari 2022

Dr. Ahmad Sihabul Millah, MA

Catatan Akhir:

- 1 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta, INIS, 1997), hlm. 135.
- 2 Musthofa Basyir Rasad, "Menggagas Semiotika al-Qur'an" dalam *KOMPAS*, 16 November 2001, hlm. 4.

“Tanda begitu penting dalam agama, bahkan setiap tindakan ritual pun tidak bisa lepas dengan tanda. Kaum Muslim, misalnya, pada saat mendirikan shalat maka diwajibkan menghadap ke kiblat, Ka’bah.”



Daftar Isi

Prakata | 5

Daftar Isi | 13

Bagian I. Pengantar Memasuki Semiotika al-Quran | 15

A. Semiotika: Petunjuk Menjelajahi Teks al-Quran | 17

B. Definisi Semiotika al-Quran | 32

C. Ayat-ayat Allah, Fondasi Semiotika al-Quran | 34

D. Medan Semiotika al-Quran | 51

Bagian II. Semiotika dan Teks al-Quran | 77

A. Pengertian Semiotika | 79

B. Asal-usul Semiotika | 83

C. Pemetaan Aliran Semiotika | 105

D. Ruang Lingkup Semiotika | 109

E. Semiotika, Linguistik, dan Hermeneutik | 114

F. Teks Keagamaan: Ladang Subur Sistem Tanda | 117

G. Tipologi Manusia Berinteraksi dengan Ayat Allah
(al-Quran) | 119

Bagian III. Mohammad Arkoun dan Studi al-Quran | 135

A. Biografi | 137

B. Perjalanan Intelektual | 139

C. Karya Akademik dan Studi al-Quran | 142

**Bagian IV. Semiotika al-Quran Perspektif Mohammad Arkoun:
Teori dan Aplikasi | 171**

A. Konsep Dasar Semiotika al-Quran | 174

B. Batas dan Ruang Lingkup Semiotika al-Quran | 191

C. Menafsir al-Quran dengan Analisis Semiotika | 193

Bagian V. Kritik Semiotika al-Quran Mohammad Arkoun | 241

A. Kedangkalan Epistemologi | 245

B. Semiotika dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik | 257

C. Simplifikasi Pembacaan al-Quran | 267

D. Kontribusi Semiotika dalam Pembacaan al-Quran | 273

Daftar Pustaka | 279

Tentang Penulis | 289

BAGIAN I
PENGANTAR MEMASUKI
SEMIOTIKA AL-QURAN



“Allah adalah pencipta segala tanda atau ayat (jamak ayah) di alam semesta ini. Sebagai Pencipta, Dia menghendaki agar tanda-tanda tersebut dikenal dan diakrabi manusia. Kehendak Tuhan untuk membuka komunikasi langsung antara Dia dengan manusia menurut al-Quran terwujud dalam bentuk Dia mengirim ayat (tanda).”

A. Semiotika: Petunjuk Menjelajahi Teks al-Quran

“Dan banyak sekali tanda-tanda (kekuasaan Allah) di langit dan di bumi yang mereka melaluinya, sedang mereka berpaling dari padanya.” (QS. Yusuf [12]: 105)

Kutipan ayat di atas menunjukkan bahwa Allah kerap kali mengirim tanda di langit dan bumi pada manusia agar manusia mampu memahami dan mengambil pelajaran di balik tanda-tanda tersebut. Tapi kenyataannya, banyak manusia yang berpaling dari tanda-tanda tersebut, karena tidak mampu memahaminya. Tanda-tanda yang dikirim oleh Allah jumlahnya sangat banyak, bahkan tak terhingga.

Maka, tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa manusia hidup selalu dikelilingi oleh tanda. Ia ada di mana-mana. Karena begitu banyaknya, manusia terkadang menganggap tanda sebagai hal biasa dan mengabaikannya. Tanda menyimpan berbagai misteri dan semakin misterius jika ia dibiarkan begitu

saja. Dengan kata lain, tanda harus disapa dan dipahami sebagai gejala yang berbau dalam kehidupan masyarakat.

Kabut tebal yang menyelimuti tanda sedikit demi sedikit akan meleleh bila didekati dengan cabang ilmu linguistik bernama semiotika. Semiotika adalah ilmu yang berurusan dengan pengkajian tanda dan segala sesuatu yang berhubungan dengan tanda, seperti sistem dan proses yang berlaku bagi penggunaan tanda.¹

Definisi senada dikemukakan M. Gottdiener. Menurutnya, semiotika adalah model pengetahuan atau pemahaman terhadap dunia sebagai sebuah sistem hubungan, di mana kesatuan utamanya terdapat dalam “tanda”.² Tanda terdapat di mana-mana: kata adalah tanda, demikian pula gerak isyarat, lampu lalu lintas, bendera, model pakaian, menu makanan, lukisan, iklan, dan lain sebagainya.

Ambil contoh, pakaian super ketat yang sekarang sedang digemari kaum perempuan muda. Bagi perempuan yang memakainya, mungkin itu hanya sekadar benda pakaian biasa. Tetapi bagi seorang semiotikus berwawasan feminis, pakaian super ketat itu menandai hasrat budaya yang didominasi kaum laki-laki agar mereka dengan mudah melihat lekuk-lekuk tubuh seorang perempuan yang menjadi incarannya. Dengan pakaian super ketat yang dirancang sedemikian rupa dan dipakai kaum perempuan, maka segala kelemahan dan kelebihan yang ter-

paut dengan bentuk tubuh akan terlihat dengan jelas. Apakah perempuan tersebut berbadan seksi, padat berisi, atau teramat langsing.

Sebuah interpretasi yang tidak terlalu berlebihan, adalah pakaian super ketat yang membuat perempuan tampak seolah-olah dia sedang berusaha menarik hasrat seksual kaum laki-laki. Kenyataan ini secara tidak langsung membenarkan mitos gender yang salah kaprah bahwa perempuan hanyalah objek seksual dan, oleh sebab itu ia dituntut berpenampilan menarik secara sensual dan seksual.

Itulah sekelumit analisis semiotika agar manusia tidak tertipu dengan tanda-tanda yang mengelilinginya. Tanda, menurut Umberto Eco, adalah sesuatu yang bisa mewakili sesuatu yang lain, dengan catatan berdasarkan konvensi masyarakat. Dengan mengutip pendapat Morris (1938), Eco mengatakan bahwa sesuatu itu dapat menjadi tanda kalau ditafsirkan sebagai tanda oleh beberapa interpreter.³ Makna tanda tidak diketemukan dalam *objek* (penanda) yang baru dirujuknya, tetapi dalam *konsep* (petanda)⁴ yang bekerja dalam suatu sistem yang terbentuk secara budayawi atau bisa dalam *signification*.⁵

Bagaimana dengan persoalan agama? Mampukah semiotika merambah wilayah tersebut? Tentu saja, mampu. Jika semiotika adalah ilmu tanda yang melingkupi: *signifier*, *signified* dan *sign*, maka bisa dikatakan agama justru ladang subur bagi analisis

semiotika. Tanda memainkan peran penting dalam agama dan dengan berbagai cara yang perlu dibedakan.⁶ Mengutip pendapat Johan Meuleman, dalam konteks agama paling tidak ada empat tanda yang harus diperhatikan.

Pertama, dalam agama-agama, paling sedikit dalam agama Yahudi, Kristen, dan Islam, dunia ciptaan dengan berbagai aspeknya sering digambarkan sebagai tanda Allah. Lebih tepat tanda kemahakusaan Allah. *Kedua*, kitab wahyu yang menjadi salah satu dasar kebanyakan agama dapat dianggap sebagai himpunan tanda yang menunjukkan makna tertentu yang perlu digali dalam proses penafsiran. Anggapan itu, dengan aneka ragam versinya sudah ada sejak lama sekali dan tidak baru lahir dengan ilmu semiotika mutakhir. Pada prinsipnya, bukan hanya teks tertulis yang dapat dianggap sebagai himpunan tanda dalam arti tersebut, melainkan juga ritus, perilaku sosial, ataupun seni yang memiliki kaitan dengan agama.

Ketiga, teks-teks wahyu pada umumnya dianggap sebagai himpunan tanda-tanda yang menyampaikan pesan atau amanat Ilahi. Cara ketiga ini berfungsinya tanda dalam agama berkaitan erat dengan cara yang kedua yang disebutkan sebelumnya, tetapi cara ketiga ini mengandung persoalan hubungan antara penutur teks, teks itu sendiri, dan penerima teks itu, persoalan adanya suatu maksud asli tertentu dalam teks dan sebagainya. Persoalan itu dalam semiotika sering kali dianggap sebagai tidak relevan.

Keempat, juga pembicaraan mengenai agama dapat antara lain dianalisis sebagai himpunan tanda dalam hal ini persoalan yang muncul adalah proses pembentukan ortodoksi, ketertutupan atau keterbukaan korpus rujukan dalam bidang teologi, hukum agama, dan sebagainya.⁷

Tanda begitu penting dalam agama, bahkan setiap tindakan ritual pun tidak bisa lepas dengan tanda. Kaum Muslim, misalnya, pada saat mendirikan shalat maka diwajibkan menghadap ke kiblat, Ka'bah. Mengapa harus ke Ka'bah? Mengapa tidak menghadap ke bangunan yang lebih megah dan menakjubkan yang ada di dunia? Ka'bah adalah suatu tanda yang dipercaya kaum Muslim sebagai rumah Allah. Dan sesuatu yang menjadikan kaum Muslim semakin percaya adalah bahwa tanda (Ka'bah) dilabelkan dalam al-Quran. Bahkan, sebab kepercayaan akan kesucian tanda (Ka'bah) yang begitu tinggi, kaum Muslim di penjuru dunia rela menghabiskan jutaan rupiah demi mengunjungi tanda tersebut. Itulah misteri dan kehebatan tanda dan pasti dimiliki oleh setiap agama mana pun.

Dalam tradisi Kristen, tanda mendapatkan perhatian serius sejak awal sejarah Gereja. Aurelius Augustinus, misalnya, menyatakan bahwa dunia ciptaan mengandung tanda kehendak Allah. Tanda, lanjut Augustinus, tidak hanya bersarang pada aspek bahasa saja, tapi juga pada seluruh aspek kehidupan. Ungkapan ini terlontar jauh sebelum kelahiran bapak semiotika modern: Ferdinand de Saussure dan Charles Sanders Peirce.

Maka, tak heran jika Eugenio Coseriu berpendapat bahwa pendiri semiotika yang sebenarnya adalah Augustinus, bukan Saussure atau Peirce sebagaimana diyakini para ahli linguistik.

Perhatian tanda dalam agama Kristen ternyata tidak hanya sebatas pada sisi ritual atau tanda kebesaran Ilahi, tapi sudah bergeser pada wilayah teks keagamaan. Pada tahun 1930-an, para cendekiawan Bible mulai tergerak hatinya untuk membaca, menganalisis, dan menafsirkan teks suci mereka dengan pendekatan sastra, terutama semiotika dan mengalami peledakan yang dahsyat di era 1970-an.

Terbukti dengan berdirinya, “Centre pour l’Analyse du Discours Religieux (Center for Analysis of Religious Discourse, CADIR)” di Universitas Katolik Lyon Prancis, yang bekerja sama dengan penelitian Vanderbilt University di Nashville, dengan Semex (Semiotics and Exegesis) di Nederland.⁸ Nama CADIR semakin dikenal banyak orang tatkala lembaga ini menerbitkan jurnal *Semiotique et Bible*. Bahkan yang lebih menakjubkan, lembaga-lembaga *research* ini hampir setiap semester mengadakan pertemuan untuk mengomparasikan hasil temuan mereka.

Dalam tradisi Islam, semiotika mulai digunakan untuk menganalisis teks-teks keagamaan: al-Quran, hadis, tafsir, dan teks-teks lainnya, oleh para sarjana muslim yang latar belakang pendidikannya di Barat. Namun sayang, jumlah mereka masih

relatif sedikit, dan walaupun mereka mempergunakan analisis ini, maka sudah dipastikan badai kritik dan hujatan dari kaum ortodoks pun akan datang bertubi-tubi. Di antara tokoh-tokoh muslim yang memberanikan diri meminjam epistemologi yang lahir dari Barat ini (semiotika) adalah Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, dan lain-lainnya.

Tapi, pertanyaan yang kemudian muncul yaitu bagaimana dengan teks al-Quran yang merupakan wahyu dari Allah, bisakah al-Quran didekati dengan analisis semiotika? Al-Quran memang wahyu dari langit, tapi dari segi penyampaiannya, Tuhan telah memilih bahasa manusia—dalam hal ini bahasa Arab—sebagai kode komunikasi antara Tuhan dan rasul-Nya, Nabi Muhammad. Dengan demikian, Allah telah memasuki budaya manusia, berupa bahasa untuk menyampaikan wahyu.

Sebelum dituangkan ke dalam bahasa tulis, al-Quran merupakan pernyataan lisan dan hingga pada zaman kita, al-Quran mempertahankan bentuk liturgi lisan. Namun pada dekade selanjutnya, kata-kata Tuhan itu direkam dalam sebuah catatan atau teks yang dibakukan pada abad ke-4 H/atau abad ke-3 sampai 10 M dan terbentuklah mushaf al-Quran.⁹ Dalam bentuk mushaf, al-Quran boleh dibilang sudah final atau mapan, tapi secara semiotis al-Quran masih bersifat dinamis,¹⁰ dalam pengertian ia masih membuka kemungkinan untuk dipahami dan ditafsirkan ulang. Bahasa memainkan peran penting dalam

tradisi teks al-Quran, baik pada masa pewahyuan (bahasa lisan) atau pada masa pembukuan (bahasa tulis). Dalam bahasa, sebagaimana diungkapkan Noam Chomsky, paling tidak ada dua hal yang harus diperhatikan: struktur alfabetnya dan kalimat gramatikalnya.¹¹ Kedua unsur ini juga mengandung tanda-tanda, yang bisa ditafsiri dan dipahami sesuai teks dan konteksnya.

Bagi Saussure, bahasa adalah sistem tanda yang mengungkapkan ide-ide dan dapat dibandingkan dengan tulisan, abjad tuna rungu, ritus simbolik, bentuk sopan santun, isyarat militer, dan lain-lainnya.¹² Adapun bahasa yang lebih primer, lanjut Saussure, adalah bahasa lisan atau bahasa ujaran. Pendapat senada juga dikemukakan oleh Hendry Sweet (1845–1912), sebagaimana dikutip Komaruddin Hidayat, bahwa meskipun bahasa bisa dituangkan dalam huruf dan simbol-simbol, namun huruf itu pun sesungguhnya mengasumsikan adanya pembaca yang menyembunyikannya sehingga muncul suara bermakna yang disepakati oleh masyarakat.¹³ Begitu juga bahasa yang digunakan dalam al-Quran.

Lantas apa itu al-Quran jika dikaitkan dengan persoalan bahasa? Dalam hal ini tepat kiranya mengutip definisi al-Quran yang ditawarkan pemikir Islam kontemporer asal al-Jazair, Muhammad Arkoun. Dalam perspektifnya, al-Quran adalah korpus ujaran-ujaran (*affirmation*) dalam bentuk bahasa Arab yang terbatas dan terbuka dan mengandung makna potensial

yang diusulkan Tuhan kepada segala manusia.¹⁴ Ayat-ayat al-Quran, lanjut Arkoun, ada yang berfungsi menjadi lambang (*symbol*), tanda (*sign*), dan sinyal (*signal*).¹⁵ Dalam al-Quran, kata *ayah* baik bentuk tunggal atau jamak dengan makna dasar “tanda” diulang sampai berkali-kali. Bahkan bagian terpendek dalam al-Quran dan sekaligus untuk menandai pemenggalan beberapa kalimat pun disebut *ayah* (tanda).¹⁶

Beranjak dari asumsi tersebut, penting kiranya menggunakan semiotika sebagai salah satu pendekatan dalam memahami teks al-Quran. Sebab semiotika diperkaya dengan kemajuan disiplin ilmu politik, budaya, dan antropologi sosial.¹⁷ Selain dari itu, teks al-Quran sendiri terdiri dari rangkaian huruf-huruf Arab, tanda-tanda bahasa, serta tersusun dalam untaian kata-kata dan kalimat. Kesemuanya adalah media tempat carut-marutnya tanda-tanda, cara kerja dan fungsi tanda-tanda. Fenomena ini dipelajari secara komprehensif oleh ilmu pengetahuan yang disebut semiotika.

Dengan analisis semiotika, teks al-Quran diperlakukan secara otonom, menampilkan dirinya melalui jaringan sistem tanda sehingga memungkinkan pembaca mengajak dialog dengannya.¹⁸ Pada taraf ini, kitab suci al-Quran, yang semula sebagai subjek yang mencari Muhammad sebagai objeknya bergeser menjadi dokumen pasif dan menunggu pembaca untuk mengajaknya berdialog.

Proses dialog tersebut terus berkelanjutan dan tak akan berhenti jika pembaca teks al-Quran mau mempergunakan beberapa pendekatan ilmu pengetahuan, semisal semiotika, sebagai pisau bedahnya. Ketika pendekatan semiotika benar-benar dipergunakan pembaca teks tersebut, maka ada enam prinsip semiotika yang harus diperhatikan.¹⁹

Pertama, *always question the "common sense" view of things, because "common sense" is really "communal sense": the habitual opinions and perspectives of tribe* (selalu mempertanyakan pandangan "kesadaran umum" atas sesuatu, karena "kesadaran umum" sebetulnya adalah pengetahuan bersama; pendapat dan perspektif yang lazim dari suatu kelompok). Artinya, kita mesti menanamkan sikap "curiga" terhadap segala sesuatu yang diidentikkan dengan "kesadaran umum".

Apa itu "kesadaran umum"? Menurut para semiotikus, "kesadaran umum" adalah rangkaian keyakinan atau perasaan yang diakui bersama oleh anggota kelompok atau budaya tertentu. "Kesadaran umum" antara masyarakat satu dengan masyarakat lainnya atau antara kelompok satu dengan kelompok lainnya biasanya berbeda, tergantung konteks sosial dan budaya.

Di kalangan penganut Islam abangan, al-Quran atau ayat-ayat tertentu, semisal Surat Yasin, kerap kali dipandang sebagai jimat untuk mengusir makhluk halus atau hanya sebagai bahan bacaan bagi orang yang telah meninggal. Tapi bagi kalangan

muslim tertentu, terutama kaum cerdik pandai, al-Quran tidak lagi dipandang sebagai pengusir makhluk halus, tapi sebagai pedoman hidup agar memperoleh kebahagiaan di dunia dan akhirat. Kesadaran umum masyarakat muslim terdidik memiliki “kesadaran umum” yang berbeda dengan kelompok Islam abangan.

Kedua, *the “common sense” viewpoint is usually motivated by cultural interest that manipulates our consciousness for ideological reasons* (sudut pandang “kesadaran umum” itu biasanya didorong suatu kepentingan budaya yang memanipulasi kesadaran kita demi alasan-alasan ideologis). Tidak dapat dipungkiri bahwa perbedaan “kesadaran umum” antara komunitas satu dengan lainnya karena didasarkan perbedaan kepentingan budaya. Budaya memiliki pengaruh yang luar biasa terhadap pembentukan “kesadaran umum”, namun bagi sebagian orang dianggap sebagai yang harus diikuti, bahkan menjadi ajaran atau ideologi yang mesti dijalankan. Kasus yang sering menjadi perdebatan di kalangan Muslim adalah persoalan cadar bagi perempuan muslimah. Sebagian penganut Islam konservatif berpendapat bahwa perempuan muslim wajib hukumnya mengenakan cadar, sebab itu ajaran Islam dan telah dipraktikkan kaum muslimah terdahulu.

Sebaliknya, bagi kelompok Islam moderat atau Islam liberal, mengenakan cadar bukanlah kewajiban dan bukan ajaran

Islam. Islam mengajarkan dan mewajibkan perempuan untuk menutup seluruh bagian tubuhnya pada saat berada di wilayah publik, kecuali wajah dan telapak kaki. Dalam masyarakat Arab di masa lalu, bahkan sampai saat ini, perempuan banyak yang mengenakan cadar, hal ini dikarenakan untuk melindungi wajah dari debu gurun pasir yang sering beterbangan. Pemakaian cadar dalam hal ini merupakan budaya dari masyarakat Arab, bukan budaya Islam. Tapi, sayangnya bagi sekelompok Islam konservatif, pemakaian cadar tersebut dijadikan ideologi dalam mengatur pakaian perempuan, bahkan diwajibkan.

Ketiga, *cultures tend to conceal their ideologies behind the veil of "nature", defining what they do as "natural" and condemning contrary cultural practices as "unnatural"* (budaya cenderung menyembunyikan ideologinya di balik selubung "kodrat", dengan menyatakan apa yang dilakukannya sebagai "kodrati" dan menuduh praktik budaya yang menentangnya sebagai "akodrati"). Di sejumlah masyarakat tertentu, ada anggapan bahwa apa yang menjadi budaya dan dipegang kuat oleh masyarakat itu bersifat "kodrat" yang mesti dijalankan apa adanya. Apalagi budaya tersebut sudah turun-temurun menjadi tradisi atau keyakinan suatu masyarakat. Menentang atau mengubah budaya tersebut akan menimbulkan perlawanan atau pertentangan dari kelompok masyarakat lainnya, sebab berseberangan dengan sesuatu yang dianggap sebagai "kodrat".

Kelompok yang menentang atau mengkritik praktik budaya tersebut dianggap sebagai pembelot budaya atau akodrati. Cacian dan makian pun akan dia terima.

Contoh yang sampai sekarang dipegang sebagian kelompok masyarakat muslim adalah keyakinan bahwa pemimpin suatu kelompok atau perkumpulan harus laki-laki. Kepemimpinan laki-laki dianggap sebagai “kodrat” yang tidak bisa diganggu gugat. Apalagi, diperkuat dengan dalil teks al-Quran: “*Kaum laki-laki itu adalah qawamuna bagi kaum wanita.....*” (QS. An-Nisa’[4]: 34). Ayat ini masih multitafsir. *Qowwamuna* tidak mesti pemimpin, tapi juga bisa diartikan pelindung atau penopang. Laki-laki menjadi memimpin seolah sudah menjadi kodrat dan tidak bisa digantikan oleh perempuan. Padahal, keyakinan seperti ini merupakan konstruksi budaya yang bisa dipertukarkan. Artinya, pada kondisi tertentu perempuan bisa juga menjadi pemimpin, selagi ia mampu. Tidak ada larangan dalam ajaran Islam. Hal ini seperti yang dilakukan oleh Aisyah ketika menjadi pimpinan perang Jamal. Hal ini mengindikasikan bahwa anggapan laki-laki mesti menjadi pemimpin adalah konstruksi budaya.

Keempat, *in evaluating any system of cultural practices, one must take into account the interest behind it* (dalam menilai setiap sistem praktik budaya, seseorang harus mempertimbangkan kepentingan-kepentingan yang ada di belakangnya). Tidak bisa disangkal, praktik budaya dalam suatu komunitas tertentu punya

kepentingan yang tersembunyi, yang terkadang hanya diketahui oleh komunitasnya. Oleh sebab itu, perlu adanya penyingkapan kepentingan-kepentingan terselubung yang membalut suatu budaya. Budaya memakai cadar di sebagian perempuan Arab juga memiliki kepentingan. Kepentingan yang terselubung di balik budaya tersebut adalah kepentingan untuk melindungi wajah dari serangan debu pasir yang kerap bertebaran di gurun pasir Arab.

Kelima, *we do not perceive our world directly but view it through the filter of a semiotic code or mythic frame* (kita hendaknya tidak memahami dunia ini secara langsung, melainkan memandangnya melalui penapis suatu kode semiotik atau kerangka mitos). Tanda, kode, simbol, selalu ada di mana-mana. Hidup di dunia selalu dikelilingi dengan tanda-tanda. Tanda-tanda tersebut harus ditafsiri dan pahami sebagai perangkat dalam kehidupan manusia. Bahkan, Allah sendiri memerintahkan umat manusia untuk mengenal Dzat-Nya lewat tanda-tanda yang Dia diciptakan di muka bumi ini, baik yang bersifat tertulis atau tidak.

Tanda-tanda tertulis adalah berbentuk kitab suci yang diturunkan oleh Allah pada Rasul-Rasul-nya, sedangkan tanda tidak tertulis adalah alam semesta beserta isinya. Tanda yang terakhir ini berjumlah lebih besar daripada pada tanda kategori pertama. Tanda-tanda itu hanya bisa dipahami oleh orang-orang

yang punya akal, termasuk juga pada tanda-tanda alam semisal. Hal ini sebagaimana dalam ayat al-Qur'an: "*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal.*" (QS. Ali 'Imran [3]: 190). Tanda-tanda di sini berupa langit dan bumi, beserta pergantian malam dan siang. Semua ini diciptakan oleh Allah agar manusia berpikir betapa Mahabesar dan Kuasa Allah.

Keenam, a sign is sort of cultural barometer, marking the dynamic movement of social history (tanda merupakan sejenis barometer budaya, yang memrakarsai gerakan dinamis sejarah sosial). Gerak sejarah suatu bangsa amat ditentukan bagaimana individu-individu yang ada di dalamnya mampu menguak misteri tanda-tanda (ilmu pengetahuan, tanda-tanda alam semesta, dan lainnya) di sekitar mereka. Semakin banyak individu-individu mampu memahami dan menguak makna tanda di balik tabir yang tersembunyi tersebut, semakin tinggi budaya suatu bangsa. Semakin tinggi kemampuan pembaca suatu kelompok teks al-Quran dalam membuka dan memahami secara tepat tabir di balik tanda-tanda (semisal ayat-ayat tentang akidah, hukum, ibadah, muamalah, ayat-ayat tentang alam semesta beserta isinya, dan lainnya), maka semakin dinamis gerak sejarah kelompok tersebut.

Sebab, al-Quran mengandung banyak kekayaan yang harus terus-menerus digali sebagai pedoman hidup bagi umat Islam

agar mendapatkan kebahagiaan di dunia dan akhirat. Menurut al-Quran, orang yang mampu memahami segala tanda (ayat) Allah dan makna simboliknya, baik yang terdapat dalam al-Quran maupun alam semesta, adalah orang yang memiliki *aql*, intelek yang dapat berpikir (*tafakkur*) dalam arti sebenarnya.²⁰ Hanya orang-orang yang memiliki *aql* seperti inilah yang mampu menggerakkan sejarah peradaban dan kebudayaan suatu bangsa.

B. Definisi Semiotika al-Quran

Sejauh pengamatan penulis terhadap karya Arkoun, penulis belum menemukan apa definisi semiotika perspektif dia. Artinya, dia mendefinisikan semiotika tidak melalui pemikirannya sendiri, tapi mengutip definisi orang lain. Hal ini bisa dijumpai dalam artikelnya yang berjudul pembacaan surat al-Kahfi. Di situ Arkoun mendefinisikan semiotika dengan meminjam gagasan yang ditawarkan Paul Robert dalam kamus bahasa Prancis *Dictionnaire Alphabetique de la Langue Francaise* (kamus alfabetis dan analogi bahasa Prancis).

Semiotika, menurut Arkoun, sebagaimana ia kutip dari kamus tersebut, adalah teori tentang tanda-tanda dan makna serta peredarannya dalam masyarakat.²¹ Dalam bahasa Arab, istilah semiotika oleh sebagian tokoh, seperti Majdi Wahbah, disepadankan dengan ilmu *al-'alamat*,²² meski ada juga yang

tidak sepakat penyamaan ini. Ilmu ini pada awalnya berkuat pada kajian bidang sastra, tapi pada dekade selanjutnya bergeser pada wilayah selain sastra. Dalam kajian al-Quran, kata *ayat* (tanda) baik bentuk tunggal atau jamak dengan makna dasar tanda diulang sampai ratusan kali. Bahkan, bagian terpendek dalam al-Quran²³ dan sekaligus untuk menandai pemenggalan beberapa kalimat pun disebut *ayat* (tanda).

Dalam banyak kesempatan, Arkoun telah memanfaatkan semiotika sebagai salah satu pendekatan dalam memahami fenomena keagamaan, baik yang terpaut langsung dengan persoalan masyarakat ataupun yang terpaut dengan teks-teks keagamaan. Dalam fenomena teks keagamaan, misalnya, pendekatan tersebut tampak kental mewarnai pemikiran Arkoun pada saat ia mendefinisikan al-Quran yang berbeda dengan pemikir muslim lainnya.

Al-Quran, menurut Arkoun, adalah korpus ujaran-ujaran (*affirmation*) dalam bentuk bahasa Arab yang terbatas dan terbuka dan mengandung pemaknaan (penandaan potensial yang diusulkan Tuhan kepada segala manusia).²⁴ Ayat-ayat al-Quran, lanjut Arkoun, ada yang berfungsi menjadi lambang (*symbol*), tanda (*sign*) dan sinyal (*signal*).²⁵ Dengan demikian al-Quran sendiri tidak bisa terlepas dengan tanda-tanda dan sudah selayaknya linguistik dan semiotik, sebab diperkaya dengan kemajuan ilmu politik, budaya, antropologi sosial, dan lain-lain.²⁶

Dari gabungan dua pengertian di atas maka penulis bisa mendefinisikan semiotika al-Quran adalah teori tentang tanda-tanda dan makna serta peredarannya dalam masyarakat untuk memahami dan menafsirkan al-Quran, yakni sebuah korpus ujaran-ujaran (*affirmation*) dalam bentuk bahasa Arab yang terbatas dan terbuka dan mengandung pemaknaan (penandaan potensial yang diusulkan Tuhan kepada segala manusia). Definisi ini bisa jadi kurang memadai dan terlalu gegabah, namun paling tidak mewakili dari konsep semiotika yang ditawarkan Arkoun dalam membaca teks al-Quran.

C. Ayat-ayat Allah, Fondasi Semiotika Al-Quran

Allah adalah pencipta segala tanda atau *ayat* (jamak ayah) di alam semesta ini. Sebagai Pencipta, Dia menghendaki agar tanda-tanda tersebut dikenal dan diakrabi manusia. Kehendak Tuhan untuk membuka komunikasi langsung antara Dia dengan manusia menurut al-Quran terwujud dalam bentuk Dia mengirim *ayat* (tanda). Tanda-tanda ini merupakan petunjuk yang dikirim oleh Allah untuk membimbing manusia agar tidak tersesat dalam mengarungi hidup dan bahagia dunia-akhirat. Dengan tanda-tanda manusia diharapkan bisa belajar arti hidup baik kapasitasnya sebagai hamba Allah maupun khalifah yang mengatur di muka bumi. Untuk mengomunikasikan tanda-tanda itu pada manusia, Allah menempuh dua cara.²⁷ Yang pertama

bersifat non-lingusitik, yakni melalui penggunaan “tanda-tanda alam”. Sedangkan yang kedua bersifat linguistik atau verbal, yakni melalui penggunaan bahasa yang dipahami oleh kedua belah pihak.

Pada tingkatan ini, tak ada perbedaan mendasar antara tanda yang bersifat linguistik dan non-lingusitik, sebab kedua tipe ini merupakan *ayat* (tanda) Ilahi. Dua cara tersebut pada umumnya merupakan inisiatif yang diambil Tuhan sendiri, sedangkan dari sisi manusia fenomena tersebut pada dasarnya merupakan persoalan “tanggapan” terhadap inisiatif yang dilakukan oleh Tuhan. Dari dua cara komunikasi Tuhan ini kita bisa memanfaatkannya untuk membangun teori baru dalam studi Islam, yakni semiotika al-Quran (pendekatan semiotika untuk memahami dan menafsir teks al-Quran yang kaya akan tanda, simbol, gejala, dan kode-kode). Dengan demikian semiotika al-Quran dibangun atas dasar *ayat* (tanda) yang dikirimkan oleh Allah pada manusia.

C.1. Tanda-tanda Non-Linguistik (Non-Verbal)

Salah satu bentuk komunikasi Allah dengan manusia adalah dengan cara mengirim tanda (*ayat*) yang bersifat non-lingusitik atau non-verbal. Jumlah tanda-tanda jenis ini sukar dihitung, sebab jumlahnya tak terbatas. Hanya Allah saja yang tahu detail dari tanda jenis ini, sedangkan manusia hanya tahu sebagian

kecil saja. Tanda-tanda ini oleh Allah biasa dikirim dalam bentuk gejala alam, seperti hujan, angin, susunan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, dan lain-lainnya. Semuanya ini diciptakan Allah tidak hanya sebagai gejala alam saja, melainkan juga sebagai “tanda-tanda” atau “lambang-lambang” bagi manusia agar mereka mau berpikir dan merenungkan betapa besar kekuasaan Allah. Dalam al-Quran tanda atau lambang seperti itu disebut *ayat*.²⁸

Al-Quran sering kali menyebutkan tanda-tanda (ayat) yang bersifat non-verbal dalam berbagai bentuk. Hal ini bisa dilihat dari beberapa ayat di bawah ini.

1. *“Maka pada hari ini Kami selamatkan badanmu supaya kamu dapat menjadi pelajaran bagi orang-orang yang datang sesudahmu dan sesungguhnya kebanyakan dari manusia lengah dari tanda-tanda kekuasaan kami.” (QS. Yunus [10]: 92)*
2. *“Dan (sebagai) Rasul kepada Bani Israil (yang berkata kepada mereka), ‘Sesungguhnya aku telah datang kepadamu dengan membawa sesuatu tanda (mukjizat) dari Tuhanmu, yaitu aku membuat untuk kamu dari tanah berbentuk burung; kemudian aku meniupnya, maka ia menjadi seekor burung dengan seizin Allah; dan aku menyembuhkan orang yang buta sejak dari lahirnya dan orang yang berpenyakit sopak; dan aku menghidupkan orang mati dengan seizin Allah; dan aku kabarkan kepadamu apa yang kamu makan dan apa*

yang kamu simpan di rumahmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu adalah suatu tanda (kebenaran kerasulanku) bagimu, jika kamu sungguh-sungguh beriman.” (QS. Ali ‘Imran [3]: 49)

3. *“Dan banyak sekali tanda-tanda (kekuasaan Allah) di langit dan di bumi yang mereka melaluinya, sedang mereka berpaling dari padanya.” (QS. Yunus [12]: 105)*
4. *“Dia menumbuhkan bagi kamu dengan air hujan itu tanam-tanaman; zaitun, kurma, anggur dan segala macam buah-buahan. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar ada tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang memikirkan. Dan dia menundukkan malam dan siang, matahari dan bulan untukmu. Dan bintang-bintang itu ditundukkan (untukmu) dengan perintah-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar ada tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang memahami (nya).” (QS. an-Nahl [16]: 11–12)*
5. *“Dan Tuhanmu mewahyukan kepada lebah, ‘Buatlah sarang-sarang di bukit-bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia’, kemudian makanlah dari tiap-tiap (macam) buah-buahan dan tempuhlah jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu). Dari perut lebah itu keluar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-*

benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan.” (QS. an-Nahl [16]: 68–69)

6. *“Dan Kami jadikan malam dan siang sebagai dua tanda, lalu Kami hapuskan tanda malam dan Kami jadikan tanda siang itu terang, agar kamu mencari karunia dari Tuhanmu, dan supaya kamu mengetahui bilangan tahun-tahun dan perhitungan. Dan segala sesuatu telah Kami terangkan dengan jelas.” (QS. al-Isra’ [17]: 12)*
7. *“Dan suatu tanda (kekuasaan Allah yang besar) bagi mereka adalah bumi yang mati. Kami hidupkan bumi itu dan kami keluarkan dari padanya biji-bijian, maka daripadanya mereka makan.” (QS. Yasin [36]: 33)*
8. *“Apakah ada salah seorang di antaramu yang ingin mempunyai kebun kurma dan anggur yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; Dia mempunyai dalam kebun itu segala macam buah-buahan, kemudian datanglah masa tua pada orang itu sedang dia mempunyai keturunan yang masih kecil-kecil. Maka, kebun itu ditiup angin keras yang mengandung api, lalu terbakarlah. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayatnya kepada kamu supaya kamu memikirkannya.” (QS. al-Baqarah [2]: 266)*
9. *“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal.” (QS. Ali ‘Imran [3]: 190)*

10. *“Maka Kami kirimkan kepada mereka topan, belalang, kutu, katak dan darah sebagai bukti (tanda) yang jelas, tetapi mereka tetap menyombongkan diri dan mereka adalah kaum yang berdosa.” (QS. al-A’raf [7]: 133)*

Beberapa kutipan teks al-Quran di atas adalah contoh cara berkomunikasi Allah dengan manusia melalui tanda-tanda kebesaran-Nya, bentuk keselamatan, udara, api, laut, langit, bumi, gunung; bukit-bukit, air hujan, tanaman, buah-buahan, pergantian siang dan malam, angin topan, badai, dan lainnya. Semua ini hendaknya tidak dipahami hanya sebagai gejala alam yang sederhana, tetapi sebagai tanda-tanda atau lambang yang menunjukkan campur tangan Allah terhadap urusan manusia, sebagai bukti bahwa Tuhan itu ada, serta Mahabijak dan Arif. Dengan kata lain, gejala alam merupakan bentuk dialektika Allah dengan manusia.

Sesuatu yang ada di balik tanda-tanda di atas merupakan bentuk dari sifat Tuhan itu sendiri, seperti sifat kebaikan-Nya, kasih sayang-Nya, kekuasaan-Nya, keperkasaan-Nya, kebesaran-Nya, keadilan-Nya, dan lain-lainnya. Siapa yang mampu menangkap dan memahami tanda-tanda non-verbal yang dikirim Allah melalui gejala Alam tersebut, maka dia juga telah memahami sifat-sifat Allah. Al-Quran menyebutkan bahwa orang-orang yang mampu memahami “tanda-tanda” dan simbol-simbol tersebut adalah orang yang memiliki akal (*‘aql*)

yang berpikir dan memahami gejala tersebut dengan sebenarnya.

Orang-orang yang berakal yang dimaksud oleh Allah bersifat umum, global, dan tidak spesifik. Dengan ungkapan lain, bentuk komunikasi Allah yang bersifat non-verbal melalui gejala alam tidak hanya diperuntukkan kepada manusia dari suatu kelompok tertentu (kaum nabi), melainkan semua manusia tanpa mengenal batas budaya, geografi, kepercayaan, agama, dan lainnya. Karena bentuk ayat-ayat non-verbal bersifat umum serta tidak bersifat konseptual, maka pesan-pesannya pun tidak samar-samar. Ayat-ayat ini dapat diakses dan dipahami oleh siapa saja sejauh memiliki kemampuan spiritual dan mental untuk menafsirkan simbol-simbol tersebut.

Ciri menonjol dari ayat-ayat non-verbal adalah diberikan atau dikirim oleh Allah secara langsung pada manusia tanpa perantara seorang nabi.²⁹ Hal ini berbeda dengan ayat-ayat bersifat verbal seperti bentuk wahyu al-Quran, Zabur, Injil, dan kitab agama samawi lainnya, di mana bentuk pengirimannya selalu memakai perantara seorang nabi sebagai penyampai risalah pada umat manusia.

C.2. Tanda-tanda Linguistik (Verbal)

Di atas telah dijelaskan bahwa Allah mengomunikasikan ayat-ayat-Nya ada kalanya bersifat non-verbal (berbentuk

tanda-tanda non-linguistik) dan verbal (berbentuk tanda-tanda linguistik). Bentuk komunikasi Allah dengan manusia yang memanfaatkan tanda-tanda linguistik atau bersifat verbal biasanya menggunakan bahasa. Bahasa yang dipilih pun disesuaikan dengan bahasa yang dipahami oleh umat manusia di mana ayat-ayat (tanda-tanda) tersebut diturunkan. Ayat-ayat yang berbentuk verbal sebagai bentuk komunikasi Tuhan dengan manusia oleh Toshihiko Izutsu disebut firman Tuhan (kalam Allah) atau wahyu.

Dalam al-Quran, wahyu memperoleh tempat yang sangat khusus. Wahyu diperlakukan secara istimewa, sebagai sesuatu yang misterius, rahasia yang tidak diungkap oleh pikiran manusia biasa. Untuk itulah, diperlukan perantara yang disebut “nabi”. Dalam persoalan ini ayat yang diturunkan Allah dalam bentuk khusus, sama sekali berbeda dengan ayat-ayat lainnya yang bersifat “alamiah” yang diterima oleh manusia yang memiliki kemampuan umum “pemahaman yang bernalar”.³⁰

Cara Tuhan berkomunikasi dengan manusia—kalam atau wahyu Allah pada manusia—berbeda-beda. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam al-Quran:

“Dan tidak mungkin bagi seorang manusia pun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan

kepadanya dengan seizin-Nya apa yang dia kehendaki. Sesungguhnya dia Mahatinggi lagi Mahabijaksana. Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu wahyu (al-Quran) dengan perintah Kami. Sebelumnya kamu tidaklah mengetahui apakah al-Kitab (al-Quran) dan tidak pula mengetahui apakah iman itu, tetapi Kami menjadikan al-Quran itu cahaya, yang Kami tunjuki dengan dia siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Dan sesungguhnya kamu benar-benar memberi petunjuk kepada jalan yang lurus.” (QS. asy-Syura [42]: 51–52)

Nashr Hamid Abu Zaid membagi cara berkomunikasi Allah dengan manusia (kalam/wahyu) dalam tiga bentuk.³¹ Cara pertama, wahyu diberikan oleh Allah dalam bentuk ilham, sebagaimana wahyu yang diterima ibu Musa. Hal ini sebagaimana diungkapkan al-Quran:

“Dan Kami wahyukan (ilhamkan) kepada ibu Musa, ‘Susuilah Dia, dan apabila kamu khawatir terhadapnya, maka jatuhkanlah dia ke sungai (Nil). Dan janganlah kamu khawatir dan janganlah (pula) bersedih hati, karena sesungguhnya Kami akan mengembalikannya kepadamu, dan menjadikannya (salah seorang) dari para rasul.” (QS. al-Qashash [28]: 7)

Wahyu berbentuk kalam tersebut hanya dapat dipahami oleh dua pihak yang berkomunikasi, yakni antara Allah dengan ibu

Musa. Kalam di sini tanpa kata-kata, bukan pula dengan bahasa biasa, atau katakanlah hanya dengan kode tanpa suara. Rahasia wahyu hanya ada di antara pengirim wahyu dan penerima wahyu.

Cara kedua, berbicara di balik tabir pohon, api, dan gunung, sebagaimana kalam Allah kepada Nabi Musa. Kasus pembicaraan di balik tabir diawali dengan panggilan.

“Maka ketika ia datang ke tempat api itu ia dipanggil, ‘Hai Musa. Sesungguhnya Aku inilah Tuhanmu, maka tanggalkanlah kedua terompahmu; sesungguhnya kamu berada di lembah yang suci, Thuwa. Dan Aku telah memilih kamu, maka dengarkanlah apa yang akan diwahyukan kepadamu.” (QS. Thaha [20]: 11–13)

Kalam di atas menggunakan bahasa yang dapat ditangkap oleh Nabi Musa. Ini merupakan ujaran verbal yang dapat dipahami oleh kedua belah pihak; pengirim (Allah) dan penerima (Nabi Musa). Mustahil Allah mengirim pesan yang tak dapat dimengerti oleh Musa. Ada dialektika antara Allah dan Musa. Hal ini terlihat pada bunyi redaksi teks lainnya:

“Dan tatkala Musa datang untuk (munajat dengan Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya, berkatalah Musa, ‘Ya Tuhanku, tampakkanlah (diri Engkau) kepadaku agar Aku dapat melihat kepada Engkau.’ Tuhan berfirman,

‘Kamu sekali-kali tidak sanggup melihat-Ku, tapi lihatlah ke bukit itu, maka jika ia tetap di tempatnya (sebagai sediakala) niscaya kamu dapat melihat-Ku.’ Tatkala Tuhannya menampakkan diri kepada gunung itu, dijadikannya gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan. Maka setelah Musa sadar kembali, dia berkata, *‘Mahasuci Engkau, aku bertobat kepada Engkau dan Aku orang yang pertama-tama beriman.’* Allah berfirman, *‘Hai Musa, sesungguhnya Aku memilih (melebihkan) kamu dan manusia yang lain (di masamu) untuk membawa risalah-Ku dan untuk berbicara langsung dengan-Ku, sebab itu berpegang teguhlah kepada apa yang Aku berikan kepadamu dan hendaklah kamu termasuk orang-orang yang bersyukur.’* **(QS. al-A’raf [7]: 143– 144)**

Teks ini mengindikasikan ada situasi timbal balik antara pengirim dan penerima. Hal ini terlihat ketika Nabi Musa menginginkan melihat wujud Tuhan, yang kemudian tidak diizinkan oleh Allah dan dia disuruh melihat suatu bukit sebagai ganti dari wujud-Nya. Sebab bukit saja bisa hancur seandainya Allah menampakkan wujud-Nya di hadapan gunung. Teguran Allah tersebut membuat Musa pingsan dan kemudian dia bertobat pada Allah setelah dia sadarkan diri.

Cara ketiga, wahyu diturunkan oleh Allah untuk umat manusia melalui perantara malaikat dan nabi. Cara inilah yang

terjadi dalam penyampaian dan penurunan wahyu bernama al-Quran. Untuk lebih jelas dan detail mengenai pembahasan ini, akan dibahas dalam subbab berikutnya.

C. 3. Respons Manusia terhadap Ayat-ayat Allah

Tanda bersifat verbal atau non-verbal yang dikirim oleh Allah pada manusia agar bisa menjadi penuntun mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Namun sayang, respons manusia ternyata berbeda-beda. Ada dua bentuk respons manusia terhadap ayat-ayat Ilahi di atas: *tashdiq* (menerima dan membenarkannya) dan *takdzib* (menolak dan menganggapnya sebagai kebohongan). Penerima (manusia) dengan sifat *tashdiq* merupakan cara menuju iman (percaya), sedangkan penerima dengan sifat *takdzib* merupakan inti dari kekufuran.

Menurut al-Quran, dua unsur ini bersifat oposisi biner, saling berlawanan. Orang beriman selalu memercayai, memahami, dan membenarkan segala tanda yang dikirim oleh Allah sebagai bentuk kebesaran dan kemahakuasaan Allah untuk menuntun dan membimbing kehidupannya. Sebaliknya, orang kufur selalu menolak, bahkan mengingkari tanda-tanda yang dikirim oleh Allah, karena menganggap semua itu adalah hal biasa, tidak memiliki arti dan fungsi yang berarti. Untuk lebih jelasnya, lihat tabel di bawah ini:

Ayat-Ayat Allah

Tuhan Menurunkan Ayat	Manusia Memahami Ayat	Organ Pemahaman	Makna- Makna Ayat	Respons Manusia	Konsekuensi Sementara	Hasil Akhir
1	2	3	4	5	6	7
Tanzil	'aqala Fahima Faqiha Tafakkara Tadhakkara Tawassama	Lubb (jamak, al-bab) Qalb (fu'ad)	[A] Ni'mah Rahmah dll Tabshir [B] Intiqam 'iqab 'adhab Sakhabat dll. indhari	[a] Tasdiq [b] takdhib	[I] Shukur (A+a) [II] Taqwa (B+a) [III] Kufir (A.B+b)	Iman (I,II) Kufir (III)

Sumber: Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia; Pendekatan Semantik terhadap al-Quran*, 1997: hlm. 149.

Dari tabel di atas dapat dilihat arah pergerakan ayat (tanda) yang dikirim oleh Allah kepada manusia, dan berbagai bentuk respons manusia terhadap pesan-pesan yang ada dalam ayat tersebut. Pertama-tama (kolom 1), tanda-tanda (*ayat*) diturunkan (*tanzil*) oleh Allah pada umat manusia. Manusia dengan akal pikirannya berpeluang, bahkan diperintah untuk memahami ayat-ayat tersebut. Hal ini sebagaimana disindir oleh Allah dalam al-Quran:

“Dan Dia telah menundukkan untukmu apa yang di langit dan apa yang di bumi semuanya, (sebagai rahmat) daripada-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berpikir.” (QS. al-Jatsiyah [45]: 13)

“... sungguh telah Kami terangkan kepadamu ayat-ayat (Kami), jika kamu memahaminya.” (QS. Ali ‘Imran [3]: 118)

Dua ayat tersebut secara eksplisit menyerukan pada manusia selaku penerima tanda (*ayat*) untuk memahaminya. Tanpa ada upaya memahami, maka tanda-tanda tersebut tidak akan ada arti, seperti orang kafir yang tuli, buta, dan tak mampu memahami suatu tanda dari Allah **(QS. al-Baqarah [2]: 171)**

Tanda-tanda akan memiliki makna dan pengaruh bagi manusia selagi manusia mampu memahami. Pada kolom 2 disebutkan bahwa cara manusia memahami ayat-ayat Allah

ternyata berbeda dan banyak ragamnya: *'aqala, fahima, faqiha, tafakkara, tazakkara, tawassama*, dan lain-lain. Perbedaan cara memahami ini ditentukan sejauh mana kemampuan manusia menalar sesuatu, yang kesemuanya dipengaruhi oleh ilmu pengetahuan, kecerdasan otak, kecerdasan sosial, kepekaan, dan refleksi yang dimilikinya. Semakin luas wawasan dan daya nalar seseorang, semakin kaya dan komprehensif hasil pemahaman seseorang terhadap suatu tanda.

Lantas, media apa yang digunakan manusia untuk memahami tanda-tanda yang dikirim/diturunkan oleh Allah tersebut? Jawabannya ada pada kolom 3, yakni *lubb* atau *qalb* (hati). Allah telah menganugerahkan manusia yang dinamakan *lubb* atau *qalb*, hati untuk memahami tanda-tanda tersebut. Hati adalah sesuatu yang memungkinkan manusia mampu memahami makna ayat (tanda) Ilahi, sehingga bila hati ini terkunci, tertutup, dan tidak berfungsi sebagaimana mestinya, maka manusia sama sekali tidak dapat menunjukkan pemahaman.³² Hal ini sebagaimana firman Allah: *"...dan hati mereka telah dikunci mati, maka mereka tidak mengetahui."* (QS. at-Taubah [9]: 87). Dengan kata lain, ayat-ayat Allah baik yang bersifat verbal atau non-verbal hanya bisa ditafsir dan dimaknai manusia melalui hati yang terbuka dan tercerahkan dengan berbagai wawasan yang luas.

Setelah hati mendapat hidayah dari Allah, terbuka, dan tercerahkan, akan keluar pancaran makna ayat sebagaimana

yang terdapat dalam kolom 4. Dalam kolom ini, ayat-ayat Allah memiliki dua makna simbolik yang saling berseberangan, saling menegasikan. Makna oposisi biner ini saling melengkapi, sebagaimana sunnatullah yang ada di muka bumi ini, semisal baik berlawanan dengan buruk, laki-laki berlawanan dengan laki-laki.

Makna pertama, beberapa ayat Allah melambangkan kebaikan, kasih sayang yang tak terbatas, kemurahan, pengampunan, dan lain-lain. Makna kedua, beberapa ayat Allah melambangkan kemurkaan Allah, hukuman Allah, balasan, azab Allah, dan lainnya. Makna pertama ayat Allah yang biasanya ditransmisikan oleh Allah melalui nabi disebut *tabsyir*, membawa kabar gembira; adapun pada makna kedua, ayat-ayat Allah berfungsi sebagai *indhar*, peringatan, atau *wa'id* (ancaman). Oleh sebab itu, dalam al-Quran, nabi terkadang disebut *mubasysyir* (pembawa kabar gembira), dan terkadang pula disebut *mundhir* (pemberi peringatan).³³

Setelah dua tipologi ayat dikirim oleh Allah, lantas bagaimana respons manusia? Pada kolom 5 disebutkan ada dua kategori respons manusia terhadap ayat Allah: pertama membenarkan dan menerima ayat atau disebut *tashdiq* (menerima kebenaran ayat) dan kedua menganggapnya sebagai kebohongan dan menolaknya atau yang disebut *takdzib* (menolak kebenaran ayat). Dua tipe ini saling berseberangan, tidak akan pernah ketemu.

Dua kategori manusia ini akan menentukan posisi seseorang. Manusia yang memiliki kategori *tashdiq* akan meyakini dan mengimani ayat, sedangkan manusia yang memiliki kategori *takdzib* akan mengingkari ayat-ayat Allah.

Menurut Toshihiko Izutsu, sebagaimana terdapat dalam kolom 6, manusia yang menerima karunia Ilahi sebagai bentuk kebenaran sebagaimana yang disimbolkan pada ayat kategori pertama—(A) + (a)—maka akan menghasilkan sikap *syukr*, syukur (I). Selanjutnya, apabila manusia menerima kebenaran ayat dari kategori kedua—(B) + (a) , maka akan menghasilkan sikap *taqwa* (II) dalam arti sebenarnya. Sebaliknya, jika manusia memandang ayat sebagai bentuk kepalsuan—(A) + (b)—maka hasilnya adalah sikap *kufr* (III).³⁴

Pada kolom terakhir, kolom 7, disebutkan bahwa perpaduan *syukur* (I) dan *taqwa* (II) akan melahirkan konsep *iman* (percaya) dalam pengertian Islam. Posisinya berlawanan dengan sifat *kufr* (III) dalam pengertian (A) (B)+ (b). Seseorang akan beriman atau kafir, menurut penjelasan di atas, tergantung pada bentuk respons mereka terhadap ayat-ayat Allah. Keduanya merupakan pilihan manusia selaku penerima tanda (ayat) Allah.

Dari penjelasan di atas sudah jelas, ada jejaring dan relasi antara tindakan manusia dengan ayat-ayat Allah. Bagian-bagian dari kolom itu saling melengkapi dan memengaruhi, semuanya memiliki pengaruh yang luar biasa terhadap tindakan manusia.

Allah sebagai pengirim utama mengirimkan ayat pada manusia (penerima), di mana ayat-ayat tersebut berfungsi sebagai petunjuk dan pedoman bagi manusia untuk meraih kebahagiaan. Namun respons manusia dengan tingkat pengetahuan dan cara berpikir memiliki respons yang berbeda-beda terhadap ayat Allah, ada yang menerima dan meyakini (atau disebut iman) dan sebaliknya ada yang mengingkari kebenarannya atau disebut kufur.

Satu hal perlu dicatat, penggunaan kata-kata atau lafadh dalam kolom-kolom di atas bukanlah serta-merta harga mati yang berimbas pada bentuk respons manusia terhadap ayat Allah. Masih banyak kata-kata lain dalam al-Quran yang tidak menutup kemungkinan bisa melengkapi kolom-kolom tersebut. Selain itu, penggunaan kata yang sama bisa jadi menghasilkan medan makna yang berbeda, semua tergantung konteksnya. Kata *qalb* tidak serta-merta menjadi fokus *tashdiq* dan *takdzib*, masih ada kata-kata atau konsep mental lain yang bisa menempati posisinya. Begitu juga dengan kata *'aqala* tidak semata-mata berarti mengetahui ayat-ayat Allah, tergantung konteks penggunaannya.

D. Medan Semiotika al-Quran

Di beberapa subbab sebelumnya, penulis telah memaparkan beberapa prinsip dan fondasi semiotika qurani secara panjang

lebar. Pertanyaan berikutnya, dalam ruang apa saja semiotika bisa digunakan sebagai pendekatan untuk memahami al-Quran yang kaya akan makna dan pesan baik yang tersirat atau tersurat? Menurut hemat penulis, semiotika bisa dimanfaatkan sebagai pisau bedah dalam menjelajahi keluasan al-Quran pada dua kondisi: pada proses pewahyuan al-Quran dan pada saat al-Quran diperlakukan sebagai teks keagamaan.

Kondisi pertama, pewahyuan al-Quran, merupakan proses komunikasi antara Allah yang mengirim pesan (risalah) melalui perantara Jibril dengan Muhammad selaku penerima pesan dan kemudian dilanjutkan pada umat manusia. Dalam dunia semiotika, proses komunikasi merupakan salah satu cabang semiotika yang disebut dengan semiotika komunikasi. Dalam komunikasi mengandung tanda dan simbol yang bisa dimaknai. Tanda hanya disebut tanda jika ia melibatkan dua pelaku tanda (pengirim dan penerima) dan dijadikan alat komunikasi. Dalam proses pewahyuan, tanda yang digunakan dalam proses komunikasi adalah bahasa, karena bahasa sendiri merupakan sekumpulan tanda-tanda yang dipakai suatu komunitas tertentu.

Proses semiotika komunikasi, sebagaimana diungkapkan Jacobson dalam artikelnya "*Linguistic and Poetic*", adalah sebagai berikut: *addresser* (pengirim) mengirim sebuah pesan (*message*) kepada seorang *addressee* (yang dikirim). Agar bisa beroperasi

dengan baik, pesan memerlukan konteks yang bisa diacu, yang dapat ditangkap oleh penerima pesan, baik verbal maupun yang diverbalkan; suatu *code* (kode) secara penuh atau paling tidak sebagian, baik pengirim atau yang dikirim (atau dengan kata lain bagi pembuat kode dan pemakna kode); dan akhirnya suatu kontak, yang menghubungkan si pengirim dan penerima pesan secara fisik dan secara psikologis, yang memungkinkan keduanya untuk melakukan komunikasi.³⁵ Proses komunikasi verbal ini dapat diskemakan sebagai berikut:



Dengan cara serupa dan memodifikasinya, analisis semiotika komunikasi juga bisa digunakan untuk menganalisis proses pewahyuan al-Quran. Adapun proses pewahyuan al-Quran dapat digambarkan sebagai berikut: pengirim (Allah) menyampaikan objek (risalah) melalui perantara Jibril pada penerima (Muhammad) dan kemudian disampaikan pada umat manusia. Untuk lebih jelasnya lihat bagan di bawah:



Dari gambar di atas terlihat jelas proses penyampaian dari Allah kepada rasul (dalam hal ini Muhammad) memakai perantara malaikat atau dalam ayat al-Quran disebut *ar-ruh al-amin*. Pengirim pesan tidak langsung berkomunikasi dengan penerima, tapi melalui perantara malaikat, yakni Jibril. Proses seperti ini hampir selalu terjadi pada saat ayat-ayat al-Quran diturunkan oleh Allah pada Nabi Muhammad.

Dalam beberapa kasus, turunnya sebuah ayat juga tidak lepas dengan konteks historis atau *asbabun nuzul* yang melatari turunnya ayat. Namun, perlu dicatat bahwa tidak semua ayat yang turun itu disertai dengan konteks historis. Proses komunikasi ini menggunakan kode bahasa yang dikenal oleh masyarakat di mana wahyu itu turun, yakni bahasa Arab.

Dari pemilihan dan penggunaan bahasa tersebut, wahyu jenis ini memiliki dua aspek, yakni firman (kalam) dan bahasa (lisan).³⁶ *Pertama*, aspek yang terpaut dengan konsep firman/kalam. Dalam pengertian teknis, istilah “firman” berbeda dengan istilah “bahasa” (lisan). *Kedua*, aspek bahasa yang dipilih Tuhan, yakni

bahasa Arab yang merupakan sarana untuk berfirman bukan peristiwa kebetulan-sebagaimana ditegaskan al-Quran.³⁷

Dengan menggunakan terminologi Saussurian, kita dapat membedakan dua aspek ini: kalam (firman) merupakan sisi *parole*,³⁸ sedangkan lisan (bahasa) merupakan sisi *langue*.³⁹ Kalam dan lisan, yang keduanya merupakan istilah bahasa Arab bila ditransfer dalam bahasa Prancis menjadi *parole* dan *langue*. Berangkat dari dua istilah tersebut, Toshihiko Izutsu pun menyatakan bahwa wahyu merupakan *parole* Tuhan (firman/kalam Tuhan). Ungkapan ini tentu bukan main-main, sebab ada beberapa ayat yang mengindikasikan pada istilah tersebut, semisal bunyi ayat:

“Dan jika seorang di antara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah ia ke tempat yang aman baginya. Demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui.”

(QS. at-Taubah [9]: 6)

“Apakah kamu masih mengharapkan mereka akan percaya kepadamu, padahal segolongan dari mereka mendengar firman Allah, lalu mereka mengubahnya setelah mereka memahaminya, sedang mereka mengetahui?” **(QS. al-**

Baqarah [2]: 75)

Dua ayat di atas menggambarkan bentuk *parole*/firman Tuhan yang diperuntukkan bagi umat manusia agar tidak tersesat. *Parole* tersebut tidak langsung turun ke manusia, tapi melalui pembawa pesan, yakni Rasul. Tugas Rasul adalah menyampaikan *parole-parole* Tuhan yang diturunkan pada dirinya pada umat manusia.

Di samping mengandung unsur *parole*, wahyu juga memuat dimensi *langue/language* (bahasa). Dimensi kedua ini sengaja dipilih Tuhan agar *parole*-Nya bisa dimengerti oleh umat manusia. Dalam kaitannya dengan wahyu al-Quran, Allah memilih *langue/language* (bahasa) Arab sebagai perantara komunikasinya. Hal ini ditegaskan oleh Allah: “*Dan demikianlah Kami menurunkan al-Qur’an dalam bahasa Arab...*” (QS. Thaha [20]: 113). Pemilihan bahasa ini tentu tidak berlebihan, sebab Nabi Muhammad berasal dari bangsa yang kebetulan menggunakan bahasa Arab. Seandainya al-Quran Turun di Indonesia, maka besar kemungkinan bahasa yang dipilih Tuhan adalah bahasa Indonesia.

Meski wahyu al-Quran menjelma dalam bentuk *langue* Arab, namun bukan berarti proses komunikasi Tuhan dengan manusia bisa langsung lancar atau bisa dipahami langsung oleh manusia. Sebab pada kenyataannya, ada sejumlah firman Tuhan dalam al-Quran menggunakan bahasa yang sama sekali tidak dikenal dalam bahasa Arab, bahkan asing di telinga orang Arab sendiri. Ayat-ayat semacam ini biasanya disebut sebagai ayat-ayat *mutasyabihat* (samar). Contoh-contohnya adalah *yasin*, *alif*

lam mim. Para mufasir biasanya memaknai ayat-ayat ini dengan statemen *Allah a'lamu bimiradihi* (Allah yang lebih mengetahui atas kehendak-Nya).

Kondisi kedua, pada saat al-Quran diperlakukan sebagai teks. Apa itu teks? Teks, menurut Hang J. Silvermen sebagaimana dikutip Komaruddin Hidayat, adalah himpunan huruf yang membentuk kata dan kalimat yang dirangkai dengan sistem tanda yang disepakati oleh masyarakat, sehingga sebuah teks ketika dibaca bisa mengungkapkan makna yang dikandungnya.

Dalam tradisi Islam atau dalam bahasa Arab klasik, istilah teks identik dengan kata *nash*. Kata "*nash*" mengandung pengertian "mengangkat" (*to raise, to lift*).⁴⁰ Namun dalam dekade selanjutnya, maknanya bergeser dari wilayah yang bersifat fisik kepada wilayah ide (*field of ideas*). Kata *nash* dalam bidang ilmu al-Quran dan *jurisprudence*, perundang-undangan, misalnya, secara semantik biasanya merujuk pada pernyataan-pernyataan al-Quran.⁴¹ Beda halnya dalam wilayah ilmu hadis, kata *nash* dalam ungkapan *nash al-hadîts* mengandung makna seseorang yang memelihara segala sesuatu yang disandarkan melalui jalan transmisi dari apa yang dilaporkan.⁴²

Dengan demikian secara sederhana dapat dikatakan bahwa teks adalah fiksasi atau pelebagaan sebuah peristiwa wacana lisan dalam bentuk tulisan.⁴³ Hal ini juga bisa dilihat pada teks-teks keagamaan semisal teks al-Quran dan hadis. Keduanya

adalah teks yang pada mulanya berbentuk tradisi lisan yang kemudian dibakukan menjadi tradisi tulis.

Jika kita disuguhkan sebuah teks, tentunya teks tertulis maka pertama yang dilihat adalah rangkaian huruf yang membentuk kalimat tanda titik, koma, tanda tanya, dan lain-lainnya. Semua itu adalah tanda yang sengaja dibuat oleh pengirim atau pengarang teks untuk memengaruhi pembaca. Seorang pembaca, ibarat penggali harta karun yang hanya bermodalkan peta. Ia harus paham terhadap sandi dan tanda-tanda bahasa yang menunjukkan di mana makna-makna (harta karun) itu disimpan dan hanya dengan bimbingan tanda ia bisa membuka bilik-bilik makna (harta karun) tersebut.

Selain itu, dengan tanda-tanda, pembaca diajak pengarang atau pengirim tanda untuk menyelami ide-ide yang dia tuangkan dalam hamparan teks. Pun dengan petunjuk tanda, pembaca bisa mengetahui makna di balik sebuah teks. Tanda yang acap kali didapati pembaca tatkala berhadapan dengan sebuah teks adalah tanda bahasa.⁴⁴ Sebab ia adalah komponen yang membentuk sesuatu menjadi teks dan bisa dibaca oleh setiap orang. Kendati demikian, pembaca tak bisa mengabaikan tanda-tanda yang sifatnya non-bahasa, sebab ia juga yang membentuk kelahiran teks, semisal, ruang, waktu, kondisi pengarang dan lain-lainnya.

Dalam teks al-Quran, banyak sekali tanda, simbol, dan kode yang juga menjadi lahan kajian semiotika. Pertama-tama kita dihadapkan

tanda linguistik, yakni bahasa Arab. Bahasa merupakan sistem tanda dan kode. Oleh sebab itu, untuk memahami dan menafsir makna yang ada di balik teks al-Quran, seseorang semestinya paham dan mengerti dengan sistem tanda bahasa Arab. Tanda-tanda dalam bahasa Arab ini dikaji dan ditelaah secara mendalam dalam beberapa disiplin ilmu linguistik Arab, semisal nahwu, sharaf, balagah, dan lain-lain. Tanda-tanda bahasa Arab yang mesti diperhatikan, misalnya, penggunaan *ism ma'rifah*, *isim nakirah*, kata sifat (*na'at*), *isim mufrad*, *isim tasniyah*, dan *isim jamak*, kata petunjuk (*isim isyarah*), kata ganti (*isim dhamir*), kata kerja (*fi'il*), sistem kata benda (*ism*), struktur dan persajakan, susunan subjek dan predikat (*jumlah ismiyah* dan *fi'liyah*), *tamsil* al-Quran, dan lain-lainnya. Tanpa ada pemahaman terhadap struktur gramatikal Arab yang berkebaruan dalam teks al-Quran, maka dikhawatirkan pemahaman dan penafsiran terhadap pesan-pesan Allah kurang begitu maksimal, bahkan bisa salah arah.

Selain itu, tanda yang kerap kali kita dapati dalam teks al-Quran adalah pemenggalan kalimat demi kalimat atau yang sering disebut dengan *ayat* (tanda). Al-Quran terdiri atas 6.236 ayat dan ada yang mengatakan 6.666 ayat.⁴⁵ Perbedaan jumlah yang berbeda-beda ini dikarenakan menghitung saja. Pemenggalan seperti ini bukan tanpa makna, tapi justru mengandung keistimewaan dan kekayaan arti yang mesti dipahami oleh pembaca. Pemenggalan kalimat dalam al-Quran secara serampangan dan tak mengikuti

aturan ilmu Quran, maka akan menghasilkan makna yang melenceng dari kemauan Sang Pengirim tanda, Allah swt.

Tanda lain yang juga kerap kali kita dapati dalam teks al-Quran tanda pemberhentian pelafalan kalimat atau yang dikenal dengan tanda wakaf. Menurut istilah tajwid wakaf berarti memutuskan suara di akhir kata untuk bernapas sejenak dengan niat meneruskan bacaan selanjutnya. Tanda-tanda ini juga memiliki makna dan pesan yang amat penting. Untuk memahami tanda-tanda waqaf, seseorang mesti belajar dan memahami cabang ilmu al-Quran bernama tajwid. Dalam ilmu tajwid, jenis-jenis tanda waqaf dibagi menjadi beberapa kategori:

1. *Waqaf Lazim* (harus) dengan tanda (م). Tanda ini mempunyai makna berhenti di akhir kalimat sempurna. Waqaf Lazim disebut juga Waqaf Tam (sempurna) karena waqaf terjadi setelah kalimat sempurna dan tidak ada kaitan lagi dengan kalimat sesudahnya.
2. *Waqaf Ja'iz* (boleh). Maksud dari waqaf ini adalah pada saat membaca ayat-ayat al-Quran pembaca boleh *washal* (disambung) atau wakaf (berhenti). Waqaf jenis ini dibagi menjadi beberapa jenis:
 - a. *Waqaf Kafi* (cukup) dengan tanda (قلبي). Maksud dari tanda ini adalah pada saat membaca ayat-ayat al-Quran pada kasus tertentu pembaca boleh washal atau waqaf, akan tetapi waqaf lebih baik daripada washal. Dinamakan

Kâfi karena berhenti di tempat itu dianggap cukup tidak membutuhkan kalimat sesudahnya, sebab secara lafal sudah tidak ada kaitannya.

- b. *Waqaf Tasawi* (sama) dengan tanda (ج). Maksud dari tanda wakaf ini adalah tempat berhenti yang sama hukumnya antara wakaf dan washal.
- c. *Waqaf Hasan* (baik) dengan tanda (صلي). Makna dari tanda waqaf adalah pembaca boleh washal atau wakaf, akan tetapi washal lebih baik dari waqaf. Dinamakan hasan (baik) karena berhenti di tempat itu sudah baik.
3. *Wakaf Muraqabah* (terkontrol) dengan tanda (*...*). Tanda waqaf ini juga *ta'anuqul-waqfi* (wakaf bersilang). Tanda waqaf ini memiliki makna adanya dua tempat wakaf di lokasi yang berdekatan, akan tetapi hanya boleh berhenti pada salah satu tempat saja.
4. *Wakaf Mamnu'* (terlarang) dengan tanda(لا). Tanda wakaf ini memiliki makna berhenti di tengah-tengah kalimat yang belum sempurna yang dapat mengakibatkan perubahan pengertian karena mempunyai kaitan yang sangat erat—secara lafal dan makna—dengan kalimat sesudahnya. Oleh karena itu, dilarang berhenti di tempat seperti ini.
5. *Saktah Lathifah* (berhenti sejenak) dengan tanda (س). Maksud dari tanda ini adalah memutuskan suara (selama dua harakat) di akhir kata tanpa bernapas.

Tanda lain yang juga menjadi medan semiotika dalam teks al-Quran adalah cerita atau kisah. Kata kisah berasal dari bahasa Arab *qashash*, bentuk jamak dari *qishash*, yang berarti cerita, kisah atau *tatabbu al-atsar* (napak tilas/mengulang kembali masa lalu). Pengertian ini, menurut Manna' al-Qaththan,⁴⁶ diambil dari uraian al-Quran yang artinya: *"...lalu keduanya kembali, mengikuti jejak mereka semula."* (QS. al-Kahfi [18]: 64). Adapun secara istilah, kisah (*qashash*) dalam al-Quran adalah kisah-kisah dalam al-Quran tentang para nabi dan rasul mereka, serta peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lampau, masa kini, dan masa mendatang. Setiap kisah memiliki struktur, makna, dan fungsi sendiri-sendiri. Oleh sebab itu, pembaca hendaknya mampu melihat tanda dan simbol-simbol yang ada penuturan kisah dalam al-Quran.

Kisah al-Quran juga merupakan sebaik-baik kisah sebagaimana disebutkan dalam firman Allah: *"Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling baik dengan mewahyukan al-Qur'an ini kepadamu."* (QS. Yusuf [12]: 3). Hal ini karena ia mencakup tingkatan kesempurnaan paling tinggi dalam capaian balagah dan keagungan maknanya. Kesempurnaan cerita hanya bisa dipahami pembaca yang mampu memetakan dan mengenali unsur-unsur pembentuk kisah dalam al-Quran.

Lantas, unsur-unsur apa saja yang terdapat pada kisah-kisah dalam al-Quran? Secara garis besar kisah al-Quran

mengandung unsur-unsur, antara lain: pelaku (*as-sakhisyat*), peristiwa (*ahdast*), dan dialog (*al-hiwar*).⁴⁷ Tiga unsur ini tidak selalu berbarengan dalam penuturan suatu kisah al-Quran. Pada kondisi tertentu bisa jadi salah satu unsur pembentuk kisah itu tidak ada, hanya satu unsur saja atau dua unsur saja. Penghilangan salah satu unsur kisah ini hampir terjadi dalam semua kisah al-Quran. Satu-satunya pengecualian ialah kisah Nabi Yusuf. Di sana mengandung ketiga unsur itu.

1. Pelaku (*as-Sakhisyat*)

Aktor atau pelaku yang menjadi pemain dalam penuturan kisah-kisah al-Quran terdiri dari binatang, malaikat, jin, dan manusia. Keempat pemain inilah yang memainkan narasi-narasi kisah al-Quran.

Pertama, pelaku kisah dari jenis binatang, seperti semut, burung, sapi, dan lain-lainnya. Contoh pemain jenis ini terdapat pada kisah Nabi Sulaiman pada surat an-Naml ayat 18–19. Binatang yang menjadi pemain dalam kisah ini adalah semut. Coba perhatikan penuturan dalam kisah al-Qur'an berikut:

“Hingga apabila mereka sampai di lembah, berkatalah seekor semut, ‘Hai semut-semut, masuklah ke dalam sarang-sarangmu agar kamu tidak diinjak oleh Sulaiman dan tentaranya, sedangkan mereka tidak menyadari’, maka dia tersenyum dengan tertawa karena (mendengar)

perkataan semut itu. Dan dia berdoa, ‘Ya Tuhanku, berilah aku ilham untuk tetap mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada dua orang ibu bapakku dan untuk mengerjakan amal shalih yang Engkau ridhai, dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu dalam golongan hamba-hamba-Mu yang shalih.’ (QS. an-Naml [27]: 18–19)

Kedua, pelaku kisah al-Quran dari jenis malaikat. Pelaku jenis ini bisa dilihat, seperti dalam surat Hud [11]: 69–70, yang menggambarkan malaikat mendatangi Nabi Ibrahim dengan menyamar sebagai tamu.

“Dan sesungguhnya utusan-utusan Kami (malaikat-malaikat) telah datang kepada Ibrahim dengan membawa kabar gembira, mereka mengucapkan, ‘Selamat.’ Ibrahim menjawab, ‘Selamatlah,’ maka tidak lama kemudian Ibrahim menyuguhkan daging anak sapi yang dipanggang. Maka tatkala dilihatnya tangan mereka tidak menjamahnya, Ibrahim memandang aneh perbuatan mereka, dan merasa takut kepada mereka. Malaikat itu berkata, ‘Jangan kamu takut, sesungguhnya kami adalah (malaikat-malaikat) yang diutus kepada kaum Luth.’ (QS. Hud [11]: 69–70)

Ketiga, pelaku kisah dari jenis jin. Contoh pelaku ini bisa kita dapati dalam kisah Nabi Sulaiman. Makhhluk Allah ini,

sebagaimana dipaparkan dalam syair-syair *an-Nâbighah*, menyamar dalam berbagi bentuk dan rupa, di antaranya sebagai tukang selam (*ghawas*), arsitek (*banna*), pemahat, pembuat patung, dan sebagainya, seperti dijelaskan pada surat Saba' [34]: 12:

“Dan Kami (tundukkan) angin bagi Sulaiman, yang perjalanannya di waktu pagi sama dengan perjalanan sebulan dan perjalanannya di waktu sore sama dengan perjalanan sebulan (pula), dan Kami alirkan cairan tembaga baginya, dan sebagian dari jin ada yang bekerja di hadapannya (di bawah kekuasaannya) dengan izin Tuhannya, dan siapa yang menyimpang di antara mereka dari perintah Kami, Kami rasakan kepadanya azab neraka yang apinya menyala-nyala.” (QS. Saba' [34]: 12)

Keempat, pelaku kisah dari jenis manusia. Pelaku jenis ini jumlahnya lebih banyak dibanding jenis pelaku kisah sebelumnya. Dalam pemaparan kisah, pelaku jenis ini bisa berjenis kelamin laki-laki dan perempuan. Di antara mereka adalah para nabi, para rasul, orang-orang beriman, orang muslim, orang-orang kafir, orang-orang munafik, orang-orang zalim, dan lain-lainnya. Salah satu contohnya adalah ayat al-Quran yang berbunyi:

“Dan (ingatlah), ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman, ‘Sesungguhnya Aku

akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia.' Ibrahim berkata, '(Dan saya mohon juga) dari keturunanku.' Allah berfirman, 'Janji-Ku (ini) tidak mengenai orang yang zalim.'" (QS. al-Baqarah [2]: 124)

2. Peristiwa (*Ahdats*)

Peristiwa ini merupakan salah satu momen yang melatari adanya kisah dan tak bisa dilepaskan dengan pelakunya. Pelaku dalam kisah selalu terkait dengan suatu peristiwa. Keduanya memiliki hubungan istimewa, yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Suatu kisah mustahil akan terjadi begitu saja tanpa ada suatu peristiwa tertentu. Menurut Gunawan, peristiwa dalam kisah al-Quran dibagi menjadi tiga bagian.

Pertama, peristiwa yang berkelanjutan. Misalnya, seorang nabi diutus kepada suatu kaum, namun mereka mendustakan dan meminta ayat-ayat (bukti) yang menunjukkan kebenaran dakwah dan kerasulannya. Kemudian, datanglah *ayat* (bukti) yang mereka minta, tetapi mereka tetap saja mendustakannya. Hal ini sebagaimana terdapat dalam al-Quran yang artinya sebagai berikut:

"Ahli Kitab meminta kepadamu agar kamu menurunkan kepada mereka sebuah kitab dari langit. Maka, sesungguhnya mereka telah meminta kepada Musa yang lebih besar dari itu. Mereka berkata, 'Perlihatkanlah Allah

kepada kami dengan nyata.’ Maka mereka disambar petir karena kezalimannya, dan mereka menyembah anak sapi, sesudah datang kepada mereka bukti-bukti yang nyata, lalu Kami maafkan (mereka) dari yang demikian. Dan telah Kami berikan kepada Musa keterangan yang nyata.”

(QS. an-Nisa’ [4]: 153)

Kedua, peristiwa yang dianggap biasa. Maksud dari peristiwa jenis ini adalah peristiwa biasa yang dilakukan oleh orang-orang yang dikenal sebagai tokoh, baik rasul maupun bukan, sebagai manusia biasa yang makan dan minum. Sebagai contohnya, perhatikan contoh kutipan ayat berikut ini:

“Dan (ingatlah) ketika Allah berfirman, ‘Hai Isa putra Maryam, adakah kamu mengatakan kepada manusia, ‘Jadikanlah aku dan ibuku dua orang tuhan selain Allah?’ Isa menjawab, ‘Mahasuci Engkau, tidaklah patut bagiku mengatakan apa yang bukan hakku (mengatakannya). Jika aku pernah mengatakan, maka tentulah Engkau mengetahui apa yang ada pada diriku dan aku tidak mengetahui apa yang ada pada diri Engkau. Sesungguhnya Engkau Maha Mengetahui perkara yang gaib-gaib.”

(QS. al-Ma’idah [5]: 116)

Ketiga, peristiwa yang dianggap luar biasa. Peristiwa jenis ini biasanya didatangkan Allah melalui para rasul-Nya sebagai bukti kebenarannya, semisal mukjizat-mukjizat para nabi. Perhatikan

contoh kutipan ayat berikut ini, yakni tentang mukjizat yang dimiliki Nabi Isa:

“Isa putra Maryam berdoa, ‘Ya Tuhan kami, turunkanlah kiranya kepada kami suatu hidangan dari langit (yang hari turunnya) akan menjadi hari raya bagi kami, yaitu orang-orang yang bersama kami dan yang datang sesudah kami, dan menjadi tanda bagi kekuasaan Engkau; beri rezekilah kami, dan Engkaulah pemberi rezeki yang paling utama.’ Allah berfirman, ‘Sesungguhnya Aku akan menurunkan hidangan itu kepadamu, barang siapa yang kafir di antaramu sesudah (turun hidangan itu), maka sesungguhnya Aku akan menyiksanya dengan siksaan yang tidak pernah Aku timpakan kepada seorang pun di antara umat manusia.” (QS. al-Ma’idah [5]: 114–115)

3. Percakapan (*al-Hiwar*)

Unsur kisah terakhir ini, percakapan, tidak mesti ada dalam kisah al-Quran. Namun demikian, ada pula kisah al-Quran yang amat menonjolkan percakapan atau dialog, seperti kisah Nabi Adam As. dalam surat al-A’raf [7]: 11–25, *Thaha* [20]: 9–99, dan lainnya.

Selanjutnya, apa fungsi kisah-kisah dalam al-Quran? Kisah-kisah yang terdapat dalam al-Quran memiliki banyak makna dan fungsi, tergantung isi dan kronologi kejadiannya. Kisah al-

Quran juga merupakan kisah paling bermanfaat sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya, *“Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal.”* (QS. Yûsuf [12]: 111). Manna' al-Qaththan membagi fungsi kisah al-Quran menjadi enam macam.⁴⁸

1. Kisah al-Quran memiliki fungsi menjelaskan prinsip-prinsip dakwah agama Allah dan pokok-pokok syariat yang dibawa oleh setiap nabi. Hal ini sebagaimana dalam firman Allah: *“Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun sebelum kamu, melainkan Kami wahyukan kepadanya, ‘Bahwasanya tidak ada Tuhan (yang hak) melainkan Aku, maka sembahlah olehmu sekalian akan Aku.’* (QS. al-Anbiya' [21]: 25)
2. Meneguhkan hati Rasulullah dan hati umatnya dalam menegakkan agama Allah serta menguatkan kepercayaan orang-orang yang beriman melalui datangnya pertolongan Allah dan hancurnya kebatilan beserta para pendukungnya. Fungsi kedua ini sebagaimana terdapat dalam al-Quran yang berbunyi, *“Dan semua kisah yang rasul-rasul Kami ceritakan kepadamu ialah kisah-kisah yang dengannya Kami teguhkan hatimu; dan dalam surat ini telah datang kepadamu kebenaran serta pengajaran dan peringatan bagi orang-orang yang beriman.”* (QS. Hud [20]: 120)
3. Kisah memiliki fungsi membenarkan nabi-nabi terdahulu dan mengingatkan kembali jejak-jejak mereka.

4. Memperlihatkan kebenaran Nabi Muhammad dalam penuturannya mengenai orang-orang terdahulu.
5. Membuktikan kekeliruan Ahli Kitab yang telah menyembunyikan keterangan dan petunjuk dari Allah. Di samping itu, kisah-kisah itu memperlihatkan isi kitab suci mereka sesungguhnya, sebelum diubah dan direduksi, sebagaimana dijelaskan firman Allah yang artinya: *“Semua makanan adalah halal bagi Bani Israil melainkan makanan yang diharamkan oleh Israil (Ya’kub) untuk dirinya sendiri sebelum Taurat diturunkan. Katakanlah, ‘Jika kamu mengatakan ada makanan yang diharamkan (sebelum turun Taurat), maka bawalah Taurat itu, lalu bacalah dia jika kamu orang-orang yang benar.”* **(QS. Ali ‘Imran [3]: 93)**
6. Kisah merupakan salah satu bentuk sastra yang menarik bagi setiap pendengarnya dan memberikan pengajaran yang tertanam dalam jiwa. Hal ini sebagaimana dijelaskan firman Allah yang artinya: *“Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al-Quran itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum beriman.”* **(QS. Yusuf [12]: 111)**

Beberapa medan semiotika di atas hanyalah beberapa contoh wilayah yang ada dalam teks al-Quran yang bisa ditelusuri makna

dan artinya. Tentu masih banyak lagi tanda, simbol, kode, indeks yang terdapat dalam teks al-Quran yang belum disinggung dalam pembahasan ini. Pemanfaatan semiotika sebagai pisau analisis atau petunjuk menguak kedalaman makna al-Qur'an tentunya tidak bisa berpijak dengan kakinya sendiri. Perlu adanya disiplin-disiplin ilmu lain, semisal ulumul Quran, ilmu tafsir, linguisitik Arab, ilmu alam, dan ilmu sosial modern (sejarah, antropologi, filsafat, simantik, hermeneutik, dan lain-lain). Dengan bantuan disiplin-disiplin ilmu tersebut, maka semiotika akan semakin menemukan dan menguak rahasia kemukjizatan al-Quran. ■

Catatan Akhir:

- 1 Aart Van Zoest, *Semiotika; tentang Tanda, Cara Kerjanya, dan Apa yang Kita Lakukan Dengannya*, terj. Ani Soekawati, (Jakarta: Yayasan Sumber Agung, 1993), hlm. 1.
- 2 M. Gottdiener, *Postmodern Semiotics: Material Culture and Forms of Postmodern Life*, (Cambrida USA: Blacwell, 1995), hlm. 4.
- 3 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, (Bloomington: Indiana University Press, 1970), hlm. 16.
- 4 Terma-terma ini merupakan komponen semiotika yang ditawarkan oleh Ferdinand de Saussure. Tanda bahasa, sebagaimana diungkap Saussure, tersimpan dalam otak sebagai asosiasi dari cerapan citra akustis dan konsep. Citra akustis biasa juga disebut dengan *signier* dan terma konsep dengan sebutan *signified*. Dua komponen ini membentuk satu kesatuan yang tak dapat terpisahkan seperti halnya dua mata uang. Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*. terj. Rahay S. Hidayat, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996), hlm. 146–147. K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Prancis*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996), jilid II hlm. 180.
- 5 Beranjak dari konsep semiotika Saussure, Roland Barthes mengembangkan konsep semiotika, semiotika menurutnya terdiri dari tiga komponen: *signifier* (penanda), *signified* (petanda), dan *sign* (tanda). *Sign* merupakan kesatuan antara *signidier dan signified*. Untuk menandai atau menghubungkan keduanya dibutuhkan terma *signification*. Menurut Barthes, *signification* dapat dipahami sebagai proses, yakni suatu tindakan yang menghubungkan antara *signifier* dan *signified*, yang mana produk dari tindakan tersebut adalah tanda. Dan di situlah makna sebuah tanda bisa diketahui. Roland Barthes, *Elements of Semiology*, terj. Annette Laver and Colin Smith, (New York: Hill and Wang, 1968), hlm. 48.

- 6 Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi Kemodernan, dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKIS,1996), hlm. 35.
- 7 Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi Kemodernan...*, hlm. 35-36.
- 8 Jean Delorme, “*Orintation of a Literary Semiotics Questioned by the Bible*”, dalam Jurnal *SEMIA*, 1998, hlm. 27.
- 9 Muhammad Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 3.
- 10 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur’an*, terj. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 135.
- 11 Fernande Saint Martin, *Semiotics of Language*, (USA: Indiana University Press, 1990), hlm. 2.
- 12 Panuti Sudjiman dan Aart Van Zoest (ed.) *Serba-serbi Semiotika*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 56.
- 13 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 106.
- 14 Muhammad Arkoun, *Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 194.
- 15 Musthofa Basyir Rasad, “Menggagas Semiotika al-Qur’an” dalam *KOMPAS*, 16 Nov 2001, hlm. 4.
- 16 Farid Esack, *The Qur’an; A Short Introduction* (England: One World Oxford, 2002), hlm. 57. Hans Wehr mengartikan ayat dengan arti: “*sign*”, “*token*”, “*model*”, “*exemplar*”. Untuk lebih jelasnya lihat, Hnas Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut: Libraire du Liban/London, MacDonal & Evants, 1980), hlm. 36. Definisi senada juga dikemukakan Abu Fadl Jamaluddin Muhammad. Kata *ayat* mengandung arti ‘*alamah* dan *ibarah*. Lebih jelasnya lihat Abu Fadl Jamaluddin Muhammad, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar Sadir, tth,) hlm. 61–62.
- 17 Muhammad Arkoun, “*Exploration and Responses: New Perspectives for a Jewish-Christian-Muslim Dialogue*”, *Jorunal of Ecumenical Studies*, 26, 3, Summer 1989, hlm. 528.

- 18 Komaruddin Hidayat, *Mamahami Bahasa Agama...*, hlm. 116.
- 19 Jack Soloman, *The Signs of Our Time: Semiotics, The Hidden Message of Environments, Objects and Culture Images*, (Los Angeles: Jeremy P. Tacher, 1998), hlm. 10.
- 20 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia; Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*, terj. Amirudin, dkk, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 147.
- 21 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin, (Jakarta, INIS, 1997), hlm. 135.
- 22 Majdi Wahbah, *Mu'jam al-Mustalahat al-Arabiyah fi al-Lughah wa al-Adab*, (Libanon: Tp, 1984), hlm. 257.
- 23 Farid Esack, *The Qur'an; A Short Introduction*, (England: One World Oxford, 2003\2), hlm. 57. Hans Wehr mengartikan ayat dengan kata "sign", "token" "model", "exemplar". Untuk lebih jelasnya, baca Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Bairut: Libraire du Libanon, MacDonald 7 Evants, 1980), hlm. 36. Abu Fadl Jamaluddin Muhammad mengartikan kata ayat dengan kata "alamah" dan "ibarah". Lebih jelasnya lihat Abu Fadl Jamaluddin Muhammad, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar Sadr, Tt.), hlm. 61–62.
- 24 Muhammad Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidyata, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 194.
- 25 Musthofa Basyir-Rasad, "Menggagas Semiotika al-Qur'an" dalam *KOMPAS*, 16 November, 2001, hlm. 4.
- 26 Muhammad Arkoun, "Explorations and Responses; New Perspective for a Jewish-Cristian-Muslim Dialogue", dalam *Journal of Ecumenical Studies*, 26, Summer 1989, hlm. 523.
- 27 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan...*, hlm. 145.
- 28 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan...*, hlm. 46.
- 29 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan...*, hlm. 148.
- 30 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan...*, hlm. 166.

- 31 Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an; Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyin, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 41–43.
- 32 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan...*, hlm. 150.
- 33 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan...*, hlm. 151.
- 34 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan...*, hlm. 151.
- 35 Roman Jakobson, “Lingusitik dan Bahasa Puitik”, terj. Nini Yusuf dalam Panuti Sudjiman dan Aart Van Zoest (ed), *Serba-Serbi Semiotika.*, hlm. 70. Lihat juga Robert Schole, *Semiotics and Interpretation*, (London: New Haven and London University Press, 1982), hlm. 8.
- 36 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan...*, hlm. 156.
- 37 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan...*, hlm. 166.
- 38 *Parole* (atau dalam bahasa Inggris disebut *speech*) adalah keseluruhan yang diujarkan oleh seorang individu dan murni keluar dari pemikiran penutur. Jadi, *parole* merupakan manifestasi individu, bukan fakta sosial, sebab kesemuanya adalah hasil individu yang sadar.
- 39 *Langue* (atau dalam bahasa Inggris disepadankan dengan *language*) adalah suatu sistem kode yang diketahui oleh semua anggota masyarakat pemakai bahasa. *Langue* diyakini Saussure, sebagaimana dikutip Martin Krampen, sebagai suatu fakta sosial, seperti halnya bahasa nasional yang merupakan fakta sosial. Lihat Krampen, Martin, *Ferdinand de Saussure dan Perkembangan Semologi*, terj. Lucia Hilman dalam Panuti Sudjiman dan Art Van Zoest (ed.), hlm. 57.
- 40 Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Arabic*, (Beirut: Libraire du Libanon/London, Mac Donald & Evants, 1980), hlm. 968.
- 41 Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks...*, hlm. 93.
- 42 Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks...*,
- 43 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama...*, hlm 129–130.

- 44 Aart Van Zoest, *Semiotika; Tentang Tanda...*, hlm. 61.
- 45 Lebih jauh dapat dilihat dalam al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Kairo: al-Halabiy, 1957, jilid I), hlm. 249.
- 46 Manna'al-Qaththan, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*, Mansyurat al-Ashr al Hadits, 1973, hlm. 305.
- 47 Gunawan, *Qashash (kisah-kisah) al-Quran*, dalam <http://guenawan.multiply.com/journal/item/12>.
- 48 Manna' Al-Qaththan *Mabahits fi...*, hlm. 307

BAGIAN II
SEMIOTIKA DAN TEKS
AL-QURAN



“Pengertian tentang tanda (yang kemudian menjadi ladang kajian semiotika) sudah dikenal banyak orang sejak ribuan tahun silam, khususnya oleh pakar filsafat Stoik Yunani. Sehingga, tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa orang-orang Stoik merupakan orang pertama yang mengembangkan teori tentang tanda dalam abad ke-3 dan abad ke-2 sebelum Masehi.”



A. Pengertian Semiotika

Semiotika berasal dari kata *semeion*, yang berarti tanda. Jika dilacak lebih jauh, semiotika sebenarnya terkait dengan beberapa istilah: *semeion*, yang bermakna tanda; *semainon*, yang berarti pertanda; dan *semainomenan*, yang berarti penanda. Ketiga terma ini biasanya dipergunakan dalam ilmu bahasa Yunani Kuno oleh para ahli filsafat stoik.¹ Dari tiga terma tersebut secara tidak langsung dapat diketahui apa itu semiotika?

Semiotika adalah cabang ilmu yang berurusan dengan pengkajian tanda dan segala sesuatu yang berhubungan dengan tanda, seperti sistem tanda dan segala sesuatu bagi penggunaan dengan tanda, seperti sistem tanda dan proses yang berlaku bagi penggunaan tanda.² Definisi senada juga dikemukakan M. Gottdiener. Menurutnya, semiotika adalah model pengetahuan atau pemahaman terhadap dunia sebagai sebuah sistem hubungan, di mana kesatuan utamanya terdapat dalam “tanda”.³

Bagi Eugene Gorry⁴, sebagaimana dia tulis dalam *Creator Magazine* London, untuk memahami konsep semiotika lebih

dalam, seseorang setidaknya memerhatikan secara serius tiga hal definisi semiotika berikut:

Pertama, semiotika adalah ilmu tentang tanda atau sistem tanda. Definisi ini mungkin sudah dikenal banyak orang. Namun, bila diperhatikan secara serius definisi ini justru menimbulkan pertanyaan, siapa yang berhak menentukan sesuatu itu bisa disebut tanda atau tidak. Untuk kepentingan ini, penulis akan membahasnya pada sub di bawah.

Kedua, semiotika adalah suatu aplikasi metode linguistik terhadap berbagai objek selain dari bahasa alamiah. Tipe definisi ini didasarkan atas metode. Artinya, semiotika merupakan suatu cara pandang terhadap apa saja (atau sesuatu), yang terstruktur dan bisa berfungsi sama seperti bahasa. “Kesamaan” ini merupakan esensi dari metode. Adapun sesuatu yang bisa dideskripsikan seperti halnya bahasa adalah sistem pertalian keluarga, permainan kartu, gerakan tubuh, seni masakan, tata ruang, dan lain-lainnya.

Definisi kedua ini semakin memperluas jangkauan semiotika yang tidak hanya berkuat pada wilayah bahasa, tapi juga pada segala bidang yang ada di sekitar manusia. Definisi tersebut tampak senada dengan asumsi yang dibangun Roland Barthes bahwa tujuan semiotika adalah menentukan fungsi sistem *signification* selain dari bahasa sesuai dengan tipe prosesnya.⁵ Dengan demikian bisa dilihat bahwa semiotika adalah suatu transfer metafora bahasa ke dalam beberapa sistem non-linguistik.

Ketiga, definisi ini agak berbeda dengan definisi yang pertama dan kedua. Dia lebih bersifat independen dan tidak terikat oleh teori-teori semiotika yang telah ada. Berusaha menyajikan definisi yang bisa menggugah nalar pikiran seseorang dan diserahkan langsung pada subjek (orang) yang berkompeten langsung dengan semiotika. Jadi, dia tidak lagi terkekang dengan definisi-definisi sebelumnya. Untuk kepentingan ini, Gorry mengungkapkan, *semiotics is that which is called semiotics by the people who call themselves semioticians*. Ungkapan ini mengandung kelemahan, di satu sisi, sebab bisa membawa seseorang untuk menembus tembok batas semiotika itu sendiri, sehingga wilayahnya menjadi tidak jelas. Dan di sisi lain mengandung kelebihan karena bisa merangsang seseorang untuk kreatif dan tidak menerima definisi semiotika apa adanya, tapi selalu mencari definisi yang baru. Definisi diserahkan pada setiap orang yang ingin mengatakan dirinya seorang semiotikus.

Istilah lain yang juga kerap kali digunakan untuk menyebut ilmu tentang tanda adalah semiologi. Mana dari keduanya yang lebih tepat, semiotika atau semiologi? Keduanya sama-sama tepat. Penggunaan dua istilah ini tak lebih hanyalah menandai pengaruh dari dua kubu aliran semiotika, yakni aliran Charles Sanders Peirce dan Ferdinand de Saussure. Seseorang akan lebih suka menyebut dan memakai istilah semiologi jika dia berpihak pada tradisi Saussure. Istilah semiologi kerap kali digunakan

penerbit-penerbit buku Prancis, misalnya salah satu buku yang berjudul *Element of Semiology*, karya yang ditulis Roland Barthes dalam bahasa Prancis. Sebaliknya, istilah semiotika akan banyak digunakan oleh penggemar dan pengagum tradisi Peirce.

Jadi, penggunaan dua istilah di atas mengandung pengertian yang sama. Yang membedakan hanyalah keidentikan dengan gagasan pencetus disiplin ilmu tersebut. Penggunaan istilah yang kedua (semilogi) pada akhir-akhir ini jarang dipakai ketimbang istilah yang pertama (semiotika).⁶ Sampai-sampai Tommy Christomy menyebutkan, "Ada kecenderungan istilah semiotika lebih populer daripada istilah semilogi sehingga para penganut Saussurian pun sering menggunakannya."⁷ Baik semiotika atau semilogi, keduanya bisa saling mengisi atau mengganti, sebab sama-sama dipergunakan untuk memahami ilmu tentang tanda dan berbagai hal yang berhubungan dengannya. Kalangan ilmuwan, pada prinsipnya tidak terlalu ambil pusing dengan penggunaan dua istilah tersebut sebab keduanya dianggap sama.

Satu-satunya perbedaan antara keduanya, menurut Hawkes, bahwa istilah semilogi biasanya digunakan di Eropa, sementara semiotika cenderung dipakai oleh mereka yang berbahasa Inggris.⁸ Dengan kata lain, penggunaan terminologi, sebagaimana disinggung di atas lebih tertuju pada kubu Saussure, sedangkan semiotika lebih cenderung pada kubu Peirce.

Dalam penulisan buku ini, peneliti akan menggunakan istilah semiotika untuk menandai ilmu yang mempelajari tentang tanda. Hal ini dilakukan untuk menghindari kerancuan filosofis metodologi dari kedua istilah tersebut. Keputusan untuk memakai istilah semiotika, seperti dikatakan Eco, adalah seiring dengan resolusi yang diambil komite internasional di Paris bulan Januari 1969. Pilihan ini kemudian dikukuhkan oleh Association for Semiotic Studies pada kongresnya yang pertama pada tahun 1974.⁹ Dengan keputusan ini, istilah semiotika diharapkan bisa mewakili peristirahatan sekaligus: semiologi dan semiotika.

B. Asal-usul Semiotika

Pengertian tentang tanda (yang kemudian menjadi ladang kajian semiotika) sudah dikenal banyak orang sejak ribuan tahun silam, khususnya oleh pakar filsafat Stoik Yunani. Sehingga, tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa orang-orang Stoik merupakan orang pertama yang mengembangkan teori tentang tanda dalam abad ke-3 dan abad ke-2 sebelum Masehi.¹⁰ Di era peradaban Yunani, para tabib acap kali mempergunakan istilah “tanda” dengan simptom mereka untuk menengarai bakteri penyakit atau segala macam penyakit dan sebab praktik kuno inilah muncul definisi pertama tentang gagasan semiotika Yunani, yakni studi yang mempelajari tentang tanda medis atau simtomologi.¹¹

Benih-benih semiotika ini kemudian dikembangkan secara bertahap oleh ahli-ahli skolastik pada abad pertengahan (seperti Augustinus dan William van Ockam).¹² Bagi Augustinus, seorang Kristian yang taat, dunia ciptaan mengandung tanda kehendak Allah. Anggapan ini terlontar sejak awal sejarah gereja. Sampai-sampai Eugenio Coseriu, sebagaimana dikutip St. Sunardi, bahwa Augustinuslah “pendiri semiotika yang sebenarnya,” dan menurut Winfried Nort banyak orang sepakat dengan Coseriu.¹³ Namun demikian, kata semiotika baru dipergunakan oleh filsuf kelahiran Jerman, Lambert, pada abad ke-18.¹⁴

Masyarakat baru menggunakan istilah semiotika secara sistematis untuk memahami berbagai gejala sosial di tengah-tengah masyarakat pada abad XX. Hal ini ditandai dengan munculnya beberapa tulisan tentang semiotika, semisal, *Elements de Semiologie* (1953) karya Roland Barthes, *Messages et Signaux* (1966) karya LJ Prieto, *Semiotike* (1969) karya Kristeve, *la Semiotigie* (1970) karya G. Mounn.¹⁵ Selain itu, juga ada karya Ch Morris *Writtings on the General of sign* (1971). Selang empat tahun, terbit pula karya-karya semiotika yang ditulis R. Jakobson, *Croup d’Oeil Sur Le Development de La Semiotique* (1975). Tidak lama setelah itu, muncul nama Umberto Eco dengan karya monumentalnya *A Theory of Semiotics* (1976) dan sederet karya-karya tentang semiotika lainnya.

Terlepas dari beberapa tulisan tentang semiotika di atas, semiotika sendiri memiliki dua bapak pendiri yang tak boleh dilupakan begitu saja, yakni Ferdinand De Saussure dan Charles Sander Peirce. Dua orang ini dianggap sebagai peletak dasar ilmu semiotika. Dua akademisi tersebut bermukim di tempat yang berjauhan, tapi aktivitas mereka bisa dikatakan beriringan, terutama dalam mengungkap hubungan antara ilmu pengetahuan dan tanda. Saussure (1857–1913) dan Peirce (1939–1914), adalah ahli logika di Universitas Chicago, secara independen mengembangkan dasar utama bagi studi semiotika modern, atau “kehidupan tanda dalam masyarakat”. Sehingga, tak berlebihan jika mereka berdua dikukuhkan sebagai bapak semiotika.

Mereka berdua bersama-sama mencurahkan perhatian pada permasalahan pengetahuan yang timbul dari gagasan bahwa gaya pemahaman manusia akan dunia tergantung pada bahasa, yakni sebuah sistem tanda yang terorganisir. Kendati demikian, formulasi sistem semiotika yang mereka kembangkan jelas berbeda. Konsep semiotika Saussure, misalnya, didasarkan atas tindak komunikasi yang menggejala dalam kebudayaan masyarakat. Dalam konteks ini, bahasa yang merupakan alat utama komunikasi mendapatkan perhatian yang luar biasa dari Saussure, sebab bahasa itu sendiri merupakan sistem tanda dan sekaligus alat komunikasi. Bagi Saussure, tanda adalah alat komunikasi antara dua orang manusia untuk mengungkapkan suatu maksud.¹⁶

Sebaliknya, konsep semiotika Peirce secara prinsip lebih terkait dengan pengetahuan dan pengembangan sistem bahasa yang bisa menjadi instrumen dalam pengayaan dan akumulasi pengetahuan, semisal, perbendaharaan kata tertentu dalam ilmu pengetahuan alam.¹⁷ Dengan demikian, konsep semiotika Peirce tidak hanya berkuat pada wilayah komunikasi antar-manusia yang dijumpai lewat tanda (bahasa) saja, tapi juga persoalan gejala budaya yang ada di masyarakat. Oleh sebab itu, konsep semiotika Peirce lebih luas jangkauannya ketimbang konsep semiotika Saussure. Untuk memahami lebih jauh mengenai pemikiran keduanya, pembahasan di bawah akan mengulas tentang pemikiran dua bapak semiotika tersebut.

B. 1. Ranah Pemikiran Ferdinand de Saussure

Ferdinand de Saussure dilahirkan di Jenewa pada tanggal 26 November 1857 dari keluarga Kristen Protestan Prancis yang bermigrasi dari daerah Lorraine ketika perang agama pada akhir abad ke-16.¹⁸ Dia pernah mengenyam bangku kuliah di Universitas Jenewa dan melanjutkan studi dengan mengambil konsentrasi filologi di Leipzig dan Berlin. Ketika berusia 21 tahun (dua tahun sebelum mendapat gelar doktor), Saussure telah membuktikan dirinya sebagai ahli linguistik historis yang cemerlang, tidak kalah dengan teman-temannya yang kemudian terkenal sebagai kelompok *Junggrammatiker*.¹⁹ Karyanya yang berjudul *Memoire*

sur le Systeme Primitif de Voyelles Dans les Langues Indo Eurennes (catatan tentang sistem vokal purba dalam bahasa-bahasa Indo Eropa) adalah bukti kecermelangannya.

Dia adalah orang Swiss yang untuk beberapa waktu lamanya mengajar di Paris dari tahun 1881 sampai tahun 1891 di Ecole Pratique des Hautes Etudes yang dewasa ini sering disebut sebagai pusat aliran strukturalisme.²⁰ Pada tahun 1891, dia kembali ke kota kelahirannya untuk memberi mata kuliah di Universitas Jenewa dan di sanalah diangkat menjadi profesor. Kegemarannya pada dunia akademis, terutama dalam bidang linguistik, dia buktikan dengan cara mendirikan apa yang disebut Madzhab Jenewa.²¹ Sebagai seorang akademisi, dia tergolong orang yang kurang bisa mempublikasikan pemikiran-pemikirannya lewat karya tulisan. Terbukti dengan minimnya karya utuhnya yang bisa dibaca setiap orang, dan hal ini berlangsung sampai dia menghembuskan napas pada tahun 1913.

Dia baru dikenal banyak orang sebagai pakar atau peletak dasar linguistik modern setelah meninggal. Kerangka pemikiran Saussure yang biasanya dia sampaikan melalui kuliah-kuliah umum mulai dikumpulkan dan disistematisasikan dalam bentuk buku oleh murid-muridnya (Charles Bally dan Albert Sechehave) dan diberi judul *Cours de Lingistique Generale* (kursus tentang linguistik umum). Melalui buku monumental ini, nama Saussure

menjadi terkenal di seluruh dunia, terutama keahliannya dalam bidang linguistik.

Dengan membaca buku *Cours de Linguistique Generale*, seorang pembaca seolah-olah sedang belajar linguistik bersama Saussure dan menjelajahi beberapa konsep dasar pemikirannya. Maka, tak heran jika karya ini memiliki pengaruh besar pada pola pemikiran para linguist dari generasi ke generasi.²² Pemikiran Saussure bisa dikatakan luas, sehingga untuk menjangkau semuanya boleh dibilang sulit. Oleh sebab itu, tulisan ini tak akan mengupas seluruh pemikiran Saussure, tapi sekadar mengulas bagian-bagian tertentu yang dianggap paling penting di antara yang penting, yakni tentang konsep dasar linguistiknya yang terkait dengan semiotika. Hal mendasar yang tak boleh terlupakan pada saat mendiskusikan konsep dasar linguistik Saussure adalah beberapa teori yang selalu menegaskan, yaitu dikotomi antara *parole* dan *langue*, *signifiant*, dan *signifie'*, *sinkronis* dan *diakronis*, serta *sintagma* dan *paradigma*.

Parole dan Langue

Parole dan *langue* merupakan inti pemikiran Saussure dan tentunya telah membawa pengaruh besar pada linguistik sesudahnya.²³ Kedua istilah ini sama-sama diadopsi dari bahasa Prancis, sehingga sulit dicari padanannya dalam bahasa Indonesia. Tapi, keduanya dapat dipahami lewat definisinya. *Parole* (atau dalam

bahasa Inggris disebut *speech*)²⁴ adalah keseluruhan yang diucapkan oleh seorang individu dan murni keluar dari pemikiran penutur. Jadi, *parole* merupakan manifestasi individu, bukan fakta sosial, sebab kesemuanya adalah hasil individu yang sadar.²⁵ Sedangkan *langue* (atau dalam bahasa Inggris disepadankan dengan *language*) adalah suatu sistem kode yang diketahui oleh semua anggota masyarakat pemakai bahasa.²⁶ *Langue* diyakini Saussure, sebagaimana dikutip Martin Krampen, sebagai suatu fakta sosial, seperti halnya bahasa nasional yang merupakan fakta sosial.

Saussure mengumpamakan istilah *parole* dan *langue* dengan permainan catur. Bagi Saussure, yang terpenting dalam permainan catur adalah aturan mainnya, yakni hubungan antara satu unsur dengan unsur lainnya, serta fungsi dari setiap unsur (raja, ratu, pion, dan sebagainya). Bukan siapa pemainnya, dari bahan apa catur tersebut dibuat, atau lainnya. Dalam permainan catur, setiap pemain tidak bisa mengabaikan peraturan yang ada, namun dia tidak terikat dengan kapan dan bagaimana buah catur harus dijalankan. Artinya, dia bebas memainkan unsur-unsur catur tersebut, apakah harus dimulai dari pion dulu, kuda dulu, atau yang lainnya. Tapi, yang terpenting dia masih dalam bingkai aturan permainan yang berlaku. Aturan main dalam catur tersebut, oleh Saussure, diandaikan dengan *langue*. Sedangkan kebebasan pemain untuk memainkan unsur-unsur catur tersebut, dia umpamakan dengan *parole*.

Signifiant dan Signifie'

Selain dua konsep dikotomi yang telah dipaparkan di atas, konsep dikotomi lain yang tak kalah pentingnya adalah *signifiant* dan *signifie'*. Perbedaan dikotomi ini adalah juga inti dari pandangan Saussure tentang tanda-tanda. Tanda, bagi Saussure sebagaimana dikutip Gottdiener, merupakan kombinasi dari dua komponen yang tak bisa terpisahkan: *signifiant* (dalam bahasa Inggris disebut *signifier*) atau imej akustik dari ucapan pembicaraan yang didengar oleh penerima pesan dan *signifie'* (dalam bahasa Inggris disebut *signified*) atau makna yang timbul dalam pikiran penerima yang merupakan hasil stimulasi dengan *signifier*.²⁷

Dalam bahasa Indonesia, istilah yang pertama bisa diartikan "penanda" dan kedua disebut "petanda" atau "yang ditandakan".²⁸ *Signifiant* adalah bunyi atau coretan yang bermakna. Dengan ungkapan senada, *signifiant* adalah aspek material dari bahasa apa yang kita katakan atau yang kita dengar.²⁹ *Signifie'* adalah gambaran mental, pikiran, atau konsep. Artinya, *signifie'* merupakan aspek mental dari bahasa. Dua komponen ini, kata Saussure, saling terkait berkelindan sama seperti dua sisi mata uang. *Signifiant* tak akan berarti bila tanpa kehadiran *signifie'*. Sebaliknya, *signifie'* tak akan berfungsi jika tanpa kehadiran *signifiant*. Dengan demikian setiap tanda itu tergantung dari dua unsur tersebut. Begitu juga dengan maknanya.

Oleh sebab itu, seseorang yang hendak menganalisis tanda harus tahu betul mana yang menjadi aspek material (*signifier*) dan mana aspek mentalnya (*signified*). Aspek-aspek ini, sebagaimana dikemukakan St. Sunardi, merupakan aspek konstitutif suatu tanda: tanpa salah satu unsur tersebut, tidak ada tanda dan kita tidak bisa membicarakannya, bahkan tidak bisa membayangkannya.³⁰ Konsep-konsep ini, lanjut Sunardi, mudah diingat tapi tidak mudah dipahami, sebab tidak dapat dibuktikan secara empiris. Ini hanya soal perspektif atau sudut pandang.

Untuk memperjelas tentang tanda (*sign*) dan komponennya, ambil contoh kata “tempat parkir”. “Tempat parkir” bisa menjadi tanda sebab dia memiliki *signifier* (kata itu sendiri) dan *signified* (tempat di mana seseorang bisa menitipkan kendaraannya). Kesatuan antara kata dan kenyataan itulah yang membuat tempat parkir menjadi tanda (*sign*). Bagi orang yang buta huruf atau yang sama sekali tidak mengenal ungkapan tersebut, maka “tempat parkir” bukanlah tanda. Hubungan antara *signifier* dan *signified* merupakan hubungan simbolik dalam pengertian bahwa *signifier* menyimbolkan *signified*.³¹ Dan pola hubungan ini pada gilirannya memberikan tanda linguistik, yang bagi Saussure merupakan unit dasar komunikasi, suatu unit dalam *langue* dari suatu komunikasi.³² Keduanya, baik penanda atau petanda, pada gilirannya bersifat psikologis. Mereka bersatu dalam pikiran melalui sebuah “pertalian asosiatif”.³³

Sinkroni dan Diakroni

Berangkat dari asumsi Saussure, bahasa adalah sistem tanda yang mengungkapkan ide-ide dan dapat dibandingkan dengan tulisan, abjad tuna rungu; ritus simbolik, bentuk sopan santun, isyarat militer dan lain-lain. Maka pertanyaan yang muncul adalah mengapa dia mendefinisikan demikian? Pertanyaan ini akan terjawab melalui konsep *sinkroni* dan *diakroni* Saussure.

Dua istilah ini berasal dari kata Yunani *khromos* (waktu) dan dua awalan *syn*—dan *dia*—masing-masing berarti “bersama” dan “melalui”.³⁴ Kata *sinkroni* biasanya dipergunakan untuk menyatakan perihal “ketepatan waktu”, sedangkan kata *diakroni* untuk “menelusuri waktu”. Dengan demikian, *diakroni* adalah peninjauan historis, sedangkan *sinkroni* menunjukkan pandangan yang sama sekali lepas dari perspektif historis.³⁵

Bahasa *langue* dapat dipahami dari kaca mata dua model dikotomi ini, *sinkroni* dan *diakroni*. Kendati demikian, bagi Saussure aspek terpenting untuk memahami bahasa adalah pendekatan *sinkronis*. Pendapat ini tampak berseberangan dengan kebanyakan ahli linguistik abad ke-19, yang lebih mengedepankan *diakronis*: mereka mempelajari bahasa dari sudut pandang komparatif historis dengan menelusuri proses evolusi bahasa-bahasa tertentu, etimologi, perubahan fonetis, dan lain sebagainya.³⁶

Saussure tidak begitu mengutamakan aspek historis suatu bahasa, dari mana ia berasal, atau kapan bahasa itu mulai

digunakan. Dia lebih menyukai untuk merunut bagaimana tanda-tanda itu bekerja sebagai sistem, sehingga melahirkan bahasa. Sebab, pentingnya pendekatan *sinkroni* inilah, Saussure menggulirkan definisi bahwa bahasa, sebagaimana disinggung di atas, merupakan sistem tanda yang mengungkapkan ide-ide dan dapat dibandingkan dengan tulisan, abjad tuna rungu, ritus simbolik, bentuk sopan santun, isyarat militer, dan lain-lainnya.

Kendati Saussure lebih menitikberatkan pendekatan *sinkronis* dalam memahami bahasa, tapi bukan berarti dia menolak pendekatan *diakronis*. Dia berpendapat bahwa penyelidikan *sinkronis* harus mendahului penyelidikan *diakronis*. Menurut Saussure, penelitian terhadap bahasa bisa dikatakan amat ganjil bila tidak membandingkan bahasa sebagai sistem terlebih dahulu. Baginya, tak ada gunanya mempelajari evolusi atau perkembangan salah satu unsur bahasa bila mengabaikan sistem-sistem di mana unsur itu berfungsi.³⁷

Sintagmatik dan Paradigmatik

Selain beberapa dikotomi di atas, dikotomi lain yang juga merupakan pemikiran Saussure adalah hubungan sintagmatik dan paradigmatik. Karakter dasar dari *langue* adalah strukturnya yang bersifat linier dan berlangsung dalam kurun waktu. Hal ini tentunya berbeda dengan sistem tanda yang strukturnya terkait dengan ruang. Hubungan dari penanda akustik yang terstruktur dalam garis

waktu sebab urutannya dilafalkan satu per satu dan membentuk suatu rangkaian yang disebut hubungan sintagmatik.³⁸ Hubungan ini menunjuk hubungan suatu tanda dengan tanda lainnya, baik yang mendahului atau mengikutinya. Hubungan ini sekaligus mengajak untuk memprediksi apa yang akan terjadi kemudian.

Hubungan sintagmatik dapat dipertentangkan dengan hubungan asosiatif dari tanda serupa yang dapat dipertukarkan dalam sintagma. Hubungan ini disebut dengan hubungan paradigmatis. Hubungan ini terstruktur dari tanda-tanda yang bersifat ruang. Tanda lain yang bisa dikategorikan berhubungan secara paradigmatis adalah tanda-tanda dalam satu kelas atau sistem. Untuk mengetahui lebih jelas mengenai perbedaan dua hubungan di atas maka perhatikan contoh yang dibuat St. Sunardi.³⁹

Pertama, hubungan sintagmatik. Ambil contoh *aksi Unang* dan *Ulfa* yang disiarkan oleh salah satu stasiun televisi swasta. Sebagaimana setiap permainan, permainan aksi Unang dan Ulfa ingin menguji kecerdasan pemirsa. Dalam permainan ini kepintaran pemirsa yang diuji adalah kesadaran sintagmatik. Keberhasilan pemirsa untuk menebak didasarkan pada kemampuannya untuk memprediksi kelanjutan dari potongan peristiwa yang sudah diperhatikan. Melihat Ulfa yang sedang membawa setrika, lalu tiba-tiba menghentikan orang di jalan (ini bagian yang diperhatikan pada para pemain), pemain bisa menebak lanjutan kisahnya,

misalnya: Ulfa meminta orang itu untuk memperbaiki setrika atau memintanya untuk membantu menyetrikan. Permainan ini mengasyikkan karena kesadaran sintagmatik seseorang diuji.

Kedua, hubungan paradigmatis. Ambil contoh gambar “supermarket” yang terpajang dalam sebuah iklan surat kabar. Supermarket secara paradigmatis mempunyai hubungan dengan, misalnya, pasar dan mall. Supermarket pasar mall adalah tanda-tanda dari kelas *tempat belanja*. Hubungan paradigmatis ibarat hubungan saudara. Hubungan ini juga disebut hubungan *virtual* atau *in absentia* karena hubungannya benar-benar ada, namun “saudara-saudara” yang dihubungkan tidak ada di tempat.⁴⁰

B. 2. Ranah Pemikiran CS. Peirce

Charles Sanders Peirce (1839-1914) adalah seorang filsuf Amerika yang brilian. Pemikirannya bisa dibilang luas, seluas bumi dan isinya, sehingga tidak mudah untuk menjangkaunya. Hal ini dikarenakan banyaknya disiplin ilmu pengetahuan yang dia kuasai: dari ilmu pasti, ilmu alam, kimia, astronomi, filsafat, logika, psikologi sampai ilmu agama. Sehingga, untuk menjelajahi keluasan tersebut tidak mudah, butuh kejelian dan ketekunan dari sekian banyak ilmu yang dia geluti. Namun karena kepekaannya dalam filsafat dan logikalah yang menyebabkan namanya dikenal banyak orang. Dia meletakkan logika sebagai dasar semiotika. Bahkan, dia juga berani mengatakan kalau semiotika bersinonim

dengan logika.⁴¹ Baginya, penalaran logika dilakukan melalui tanda-tanda dan melalui tanda pula manusia bisa berpikir.

Seperti halnya Saussure, Peirce juga mengembangkan studi tentang tanda *sign* yang kemudian dia sebut dengan semiotika, dan dalam perspektif Saussurian dinamakan semiologi.⁴² Saussure membangun ilmu tentang tanda berdasarkan pada kaidah linguistik, sedangkan Peirce mendasarinya dengan ilmu logika. Sehingga, wilayah gerak semiotika Pierce lebih luas—termasuk juga merambah wilayah bahasa—ketimbang wilayah semiotika Saussure. Hal ini bisa dilihat dari asumsi yang dibangun Peirce mengenai semiotika. Bagi Peirce, semiotika, sebagaimana dikutip Eco, adalah suatu tindakan, pengaruh, atau kerja sama tiga subjek tanda (*sign*), objek (*object*), dan interpretan (*interpretant*).⁴³

Tetapi sayang, kecemerlangan pikirannya tentang semiotika tidak disistematisasikan dalam bentuk karya yang utuh. Baru pada 1931–1933 Charles Harshhorne dan Paul Weiss menerbitkan enam jilid pertama *Collected Paper of Charles Sanders Peirce*.⁴⁴ Enam jilid karya monumental ini adalah ulasan pemikiran semiotika Peirce secara menyeluruh. Pada tahun 1931–1958 Arthur W. Burks menerbitkan lagi jilid 7 dan 8. Dua jilid terakhir ini adalah edisi pelengkap dari enam jilid sebelumnya. Dua edisi ini banyak mengupas tentang bibliografi tulisan Peirce.

Memahami alur pemikiran Peirce, sebagaimana yang tertuang dalam *Collected Paper*, memang tidak mudah dan

terkesan berbelit-belit. Hal ini dikarenakan karya tersebut merupakan hasil dari beberapa kuliah yang diampu Peirce. Oleh sebab itu, pembaca dituntut bersikap cermat dan jeli dalam memahami ide-ide yang tertulis di dalamnya, agar tidak terjebak pada pemahaman yang melenceng. Peirce terkadang membuat suatu sistem sendiri dan melangkah terlalu jauh dan mendalam dalam membangun paradigmanya, sehingga maksud dari apa yang dia kehendaki terkadang lepas dari perhatian. Salah satu faktornya yaitu banyaknya kosakata baru yang dia pergunakan dalam membangun teori semiotika.

Buku *Collected Paper*, sebagaimana diungkapkan Eco, mula-mula berdiskusi tentang pertanyaan apa itu tanda? Sebuah pertanyaan sederhana, tapi butuh jawaban yang amat serius. Menurut Peirce, tanda adalah sesuatu yang dapat mewakili sesuatu yang lain dalam batas-batas tertentu.⁴⁵ Pengertian senada juga dikemukakan St. Sunardi. Baginya, tanda adalah segala sesuatu yang menunjuk di luar dirinya sendiri.⁴⁶ Ambil contoh lima penggalan huruf r, u, m, a, dan h. Huruf-huruf ini jika dirangkai secara berurutan maka berbunyi “rumah”. Rangkaian kata ini telah menjadi tanda, sebab mempunyai kemampuan menunjuk atau mewakili sesuatu di luar dirinya. Secara konvensional kata “rumah” berarti tempat manusia berlindung atau berteduh.

Secara mutlak, tanda memiliki sifat representatif. Sifat representatif dari tanda mempunyai hubungan langsung dengan

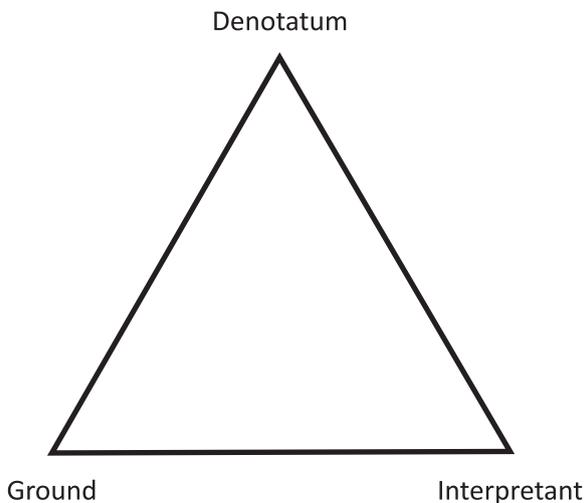
sifat interpretatif. Selanjutnya, Peirce menyebut hasil dari sifat representatif dengan istilah *denotatum* dan hasil dari sifat interpretatif disebut interpretan. Jadi, interpretan adalah tanda yang berkembang dari tanda terlebih dahulu ada dalam benak orang yang menginterpretasikannya.⁴⁷

Bila seseorang mendekati “rumah” dari belakang atau dari arah depan, maka dalam benaknya akan timbul pengertian baru tentang “rumah”, dan sudah barang tentu definisi tentang rumah akan berbeda-beda pula, tergantung dari sudut mana dia melihatnya. Di situlah proses interpretasi tentang rumah terjadi. Maka bisa ditarik kesimpulan, sebagaimana juga dikemukakan Peirce bahwa hasil sebuah interpretasi adalah disebabkan timbulnya tanda baru pada orang yang menginterpretasikannya.⁴⁸ Fenomena seperti itu selalu menyertai semiotika: tanda dan acuannya dihubungkan dengan tanda baru dalam benak orang yang menginterpretasikannya. Dengan demikian ada tiga unsur yang menentukan tanda-tanda yang dapat ditangkap, yang ditunjukinya, dan tanda baru dalam benak si penerima tanda.⁴⁹

Tanda mengacu pada sesuatu yang oleh Peirce disebut *object* (kadang-kadang juga digunakan istilah *designatum* atau *denotatum*). Yang dimaksud “mengacu” di sini adalah mewakili atau menggantikan dan bukan berarti “mengingat”.⁵⁰ Ambil contoh kata *table* (meja), sebagaimana dikutip Art Van Zoest dari kalimat bahasa Prancis, *mettez ce livre sur la table* (taruhlah buku

ini di atas meja). Kata *table* (meja) akan diakui sebagai tanda oleh orang yang bisa membaca dan mengerti bahasa Prancis. Dengan kemampuan tersebut maka orang yang menggunakan tanda tahu apa yang diacunya dan bagaimana menginterpretasikannya. Bila seseorang menyadari bahwa kalimat tersebut digunakan pada situasi tertentu, maka kata *table* mengacu pada objek tertentu, sebuah meja. Alhasil, meja itulah dari suatu tanda.⁵¹

Lantas yang menjadi pertanyaan, tanda itu mengacu atau berkaitan dengan apa saja? Peirce membagi keterkaitan tanda dengan tiga hal: tanda dan ground-nya, tanda dan interpretannya, serta tanda dan denotatumnya.⁵² Hubungan tiga unsur ini acap kali diungkap dengan segitiga semiotik, sebagaimana gambar di bawah ini:



Pertama, tanda dan *ground*-nya. Untuk mencari padanan istilah *ground* ke dalam bahasa Indonesia secara tepat, memang sulit. Namun jika istilah ini dirujuk pada kamus *The Contemporary English Indonesia*, maka bisa bermakna bumi, tanah, daerah, dasar, latar, lapangan, dan lain-lainnya.⁵³ Dari sekian kata yang disajikan dalam kamus tersebut mungkin hanya kata *dasar* dan *latar* yang mendekati dengan istilah *ground*, terutama dalam konteks pembahasan ini. Jadi, tanda hanya dapat berfungsi bila ada yang mendasari atau melatarinya.

Contoh yang sering kita dapati pada saat berada di jalan raya adalah rambu-rambu lalu lintas. Bagi pengemudi motor atau mobil yang taat, jika dia mendapati lampu merah di jalan raya, mereka pasti akan berhenti. Kesadaran untuk berhenti di saat lampu merah menyala, karena ada faktor penyebab yang melatarinya, yakni pemahaman tentang rambu-rambu lalu lintas, dan itulah yang disebut *ground*.

Peirce membagi tanda berdasarkan sifat *ground* menjadi tiga *qualisign* (tanda berdasarkan atas suatu sifat, contoh: sifat “merah”), *sinsign* (tanda berdasar atas tampilan suatu kenyataan, contoh sebuah jeritan bisa berarti kesakitan, keheranan atau kegembiraan), dan *legisign* (tanda berdasarkan atas yang berlaku umum, sebuah konvensi contoh tanda-tanda lalu lintas).⁵⁴

Kedua, tanda dan interpretannya. Dalam konteks ini, interpretan bukanlah orang yang memberikan interpretasi, tapi

pemahaman makna yang timbul dari diri si penerima tanda.⁵⁵ Bagi Peirce sesuatu bisa berfungsi menjadi tanda, jika ia melalui proses representasi dan interpretasi. Dengan kata lain, sebagaimana ditulis M. Gottdiener, *the sign stand for some object only the relation between representation and the object world is mediated by the interpretant*.⁵⁶ Lebih jauh, menurut Peirce, tanda menyebabkan perkembangan satu tanda lain. Anggapan ini mengandaikan bahwa sebuah tanda secara terus-menerus akan melahirkan tanda baru bila si penerima tanda melakukan upaya interpretasi.

Pierce membagi keterkaitan tanda dan interpretannya menjadi tiga bagian: *rheme* (tanda merupakan *rheme* bila ia bisa diinterpretasikan sebagai representasi dari suatu kemungkinan),⁵⁷ *dicisign* (sebuah tanda merupakan sebuah *dicisign*, bila bagi interpretannya, tanda itu menawarkan hubungan yang benar-benar ada di antara tanda denotatumnya)⁵⁸ dan *argument*.⁵⁹

Ketiga, tanda dan denotatum (objeknya). Pada pembagian ini, Pierce sebenarnya lebih suka memakai istilah *object* ketimbang denotatum. Tapi, penggunaan terma denotatum dalam tulisan ini lebih ditonjolkan sebab istilah tersebut sudah dikenal banyak orang dan memang maknanya senada dengan istilah *object*, dalam penggunaan istilah ini ada istilah lain yang harus dicermati dan bedakan agar tidak terjadi kerancuan, yakni istilah *designatum*.

Untuk mengetahui perbedaan dua istilah tersebut, perhatikan dua contoh berikut. Kalimat pertama, "*taruhlah kemeja berwarna*

hijau di lemari itu". Kalimat kedua "*saya akan membeli lemari*". Kata "*lemari*" mempunyai designatum sedangkan kata "*lemari*" pada kalimat yang kedua mengacu pada lemari yang sifatnya masih umum, lemari apa saja. Dalam hal ini, kata lemari mempunyai denotatum. Dari kedua contoh tersebut, bisa ditarik kesimpulan bahwa sesuatu yang diacu oleh terma designatum bersifat khusus, sedangkan sesuatu yang diacu denotatum bersifat umum.⁶⁰

Banyak persoalan yang dipaparkan Peirce secara panjang lebar pada kajian ini. Namun, peneliti berusaha menyempitkan pada persoalan pembagian tanda berdasarkan denotatumnya. Dalam hal ini, sebagaimana pemetaan sebelumnya, dia pun membagi keterkaitan tanda dan denotatumnya menjadi tiga bagian.

1. Ikon adalah tanda yang ada sedemikian rupa, tanpa tergantung terhadap adanya suatu denotatum, tapi dikaitkan dengan sesuatu atas dasar persamaan atau kemiripan.⁶¹ Artinya, tanda tersebut memiliki kemiripan dengan acuannya. Di sini, Peirce juga membaginya menjadi tiga macam.⁶²
 - a. Indeks (Ikon topologis. Dalam hal ini kemiripan yang amat tampak adalah kemiripan didasarkan atas tempat atau spasial. Semisal, peta, sketsa model, dan lainnya.
 - b. Ikon diagramatik. Keserupaan yang menonjol dalam ikon ini adalah keserupaan relasional. Dengan kata lain, antara tanda satu dengan tanda lainnya terdapat kesamaan pada acuannya. Contohnya mall dan supermarket.

- c. Ikon metaforis. Ikon ini mungkin agak berbeda dengan dua ikon sebelumnya, sebab tidak ada keserupaan antara tanda dengan acuannya. Yang mirip bukanlah tanda dengan acuan, melainkan antara dua acuan yang diacu oleh tanda yang sama. Semisal, kalimat *“buaya itu amat membahayakan”*. Kata *“buaya”* mengacu pada binatang reptil yang ganas (acuannya langsung) dan manusia yang serakah dan beringas. Di antara kedua acuan ini terdapat ciri yang sama, yaitu sifat jahat.
2. Index adalah tanda dan acuannya memiliki kedekatan eksistensi. Ia tergantung pada eksistensi denotatumnya, yakni persamaan sifat. Jadi, indeks mengimplikasikan ikonitas dengan cara tertentu.⁶³ Makna indeks bukan merupakan hasil kesepakatan sosial. Ia terbentuk sebagai tanda materi. Contoh, hari mendung menjadi pertanda hujan akan turun. Petunjuk arah angin, tapak kaki, keduanya juga merupakan contoh dari indeks.
4. Simbol adalah tanda yang mana hubungan antara tanda dan denotatumnya ditentukan oleh peraturan yang berlaku umum.⁶⁴ Ia bersifat konvensional dan bisa dimengerti masyarakat, sebab menjadi kesepakatan bersama. Seseorang tidak bisa menciptakan simbol tanpa ada kesepakatan antara pemakai tanda. Dengan kata lain, lahirnya simbol harus diiringi dengan kesepakatan sehingga keberadaannya

bisa diterima oleh setiap komponen pemakai tanda. Bila seseorang menawarkan secangkir kopi pada orang lain dan dia mengangguk, maka bisa disimpulkan bahwa anggukan tersebut adalah pengganti kata “mau” atau “ya”. Mengangguk adalah simbol yang menandakan bahwa orang tersebut merespons tawarannya. Sebab, sudah menjadi kesepakatan bersama (terutama pada masyarakat Jawa) bahwa anggukan adalah simbol dari kata “ya”.

Selain fenomena di atas, persoalan lain yang tak boleh terlupakan dalam pemikiran Peirce adalah perihal tanda yang diberikan oleh pengirim tanda, tapi tanpa didasari oleh pengirimnya. Tanda semacam ini disebut *symptom*. Istilah ini biasanya dipergunakan dalam istilah medis. Pada saat berobat ke dokter, tapi tidak dipahami oleh si pengirim tanda (pasien). Tanda-tanda yang keluar dari tubuh pasien itulah yang disebut *symptom*.

Selain dalam dunia kedokteran, istilah ini juga bisa didapati dalam dunia sastra, terutama pada gaya penulisan. Hamparan tulisan yang dirangkai oleh penulis dalam bentuk karya dan dibaca oleh khalayak umum, disadari atau tidak, akan memancarkan berbagai macam *symptom*. *Symptom-symptom* ini keluar dari bentuk tulisan, diksi, pilihan kata, bentuk paragraf, alur pemikiran, dan lain-lainnya. Kesemuanya akan dipahami pembaca sebagai tanda-tanda yang multitafsir dan sudah barang tentu interpretasi yang dihasilkan antara pembaca satu dengan pembaca lainnya akan berbeda pula.

Symptom biasanya lebih dapat dipercaya kebenarannya daripada *signal*, karena *symptom* tidak berdusta. Sebaliknya, dengan *signal*, manusia dapat berbohong, karena *signal* adalah tanda yang diberikan dengan sadar.⁶⁵ Kendati demikian seseorang terkadang berpura-pura memberi *symptom*, padahal ia memberikan *signal*. Manipulasi-manipulasi itu pasti terjadi, tergantung siapa pengirimnya. Demikianlah ulasan singkat mengenai pemikiran semiotika Pierce dan tentunya banyak persoalan yang belum dikupas dalam tulisan ini.

C. Pemetaan Aliran Semiotika

Di atas telah disinggung mengenai pergulatan pemikiran dua bapak semiotika, Saussure dan Pierce. Konsep-konsep semiotika mereka ternyata tidak berhenti sampai di situ, tapi terus berkembang seiring dengan perubahan waktu dan zaman, serta “keserakahan” manusia untuk tidak menerima apa adanya. Di tangan para penerus dan penggemar mereka, menurut Aart Van Zoest, semiotika paling tidak memiliki tiga aliran besar yang sangat berpengaruh.⁶⁶

Pertama, semiotika komunikasi atau juga disebut semiotika denotasi. Aliran ini banyak ditekuni dan dikembangkan oleh peneliti yang mempelajari tanda-tanda sebagai proses komunikasi. Artinya, tanda hanya disebut tanda jika ia melibatkan dua pelaku tanda (pengirim dan penerima) dan dijadikan alat

komunikasi. Contohnya adalah tanda rambu lalu lintas. Rambu-rambu ini sengaja dipasang pemerintah (selaku pengirim tanda) agar pemakai jalan (penerima tanda) mau menginterpretasikan dan memahami tanda tersebut. Lampu merah menandakan bahwa pemakai jalan berhenti, lampu hijau mengindikasikan boleh berjalan, dan lampu kuning pertanda bagi pemakai jalan untuk siap-siap melanjutkan perjalanan.

Dalam konteks ini, antara pengirim dan penerima tanda harus saling memahami dan tidak membuat tanda yang menimbulkan kesalahpahaman. Di situlah proses komunikasi dan kesepakatan antara pejalan dan pemerintah (selaku pengirim tanda) berlangsung. Apabila pengertian tanda tersebut dibawa pada wilayah bahasa, maka akan mengarah pada pengertian tanda bahasa sebagaimana yang dikehendaki pemakai bahasa dan pada arti kesepakatan bersama. Dengan kata lain, ia lebih menekankan pada makna sebenarnya, makna denotatif, ketimbang pada makna konotatif.

Teoritikus pertama yang mula-mula menerapkan semiotika komunikasi dalam teks sastra adalah Roman Jakobson. Dalam artikelnya yang berjudul "*Linguistic and Poetic*", Jakobson mengelaborasi adanya fungsi bahasa yang berbeda, yang sebenarnya ikut membentuk setiap komunikasi bahasa verbal. *Addresser* (pengirim) mengirim sebuah pesan (*message*) kepada seorang *addressee* (yang dikirim). Agar bisa beroperasi dengan

baik, pesan memerlukan konteks yang bisa diacu, yang dapat ditangkap oleh penerima pesan, baik verbal maupun yang diverbalkan; suatu *code* (kode) secara penuh atau paling tidak sebagian, baik pengirim atau yang dikirim (atau dengan kata lain bagi pembuat kode dan pemakna kode); dan akhirnya suatu kontak yang menghubungkan si pengirim dan penerima pesan secara fisik dan psikologis, yang memungkinkan keduanya untuk melakukan komunikasi.⁶⁷ Proses komunikasi verbal ini dapat diskemakan sebagai berikut:



Kedua, semiotika konotasi. Aliran ini menonjolkan pentingnya peran tanda yang dihasilkan oleh si pengirim tanda tanpa disengaja. Artinya, ia tidak hanya sekadar mencari makna primer (denotasi), tetapi juga makna sekunder (konotasi). Tokoh yang getol mendalami semiotika model ini, misalnya, adalah Roland Barthes. Model semiotika ini banyak dia terapkan tatkala berhadapan dengan sebuah karya sastra. Bagi Barthes, sebuah

karya sastra pasti memiliki dua makna: denotatif dan konotatif. Dua istilah ini dia deskripsikan secara panjang lebar dalam bukunya yang berjudul *Elements of Semiology* dan *Mythologies*. Semiotika konotatif, menurut Barhtes, dibangun dari sistem pertama (makna primer atau denotatif)⁶⁸ dan menghasilkan apa yang disebut dengan semiotika tingkat kedua. Dengan kata lain, semiotika konotasi masuk dalam bingkai semiotika tingkat kedua.

Ketiga, semiotika ekspansif. Aliran ini, menurut Aart Van Zoest, dipelopori semiotikus kelahiran Bulgaria, Julia Kristeva. Namanya mencuat ke permukaan dan sejajar dengan ahli semiotik lainnya setelah bergabung dengan lingkaran studi semiotika Tel Qul di Paris pada akhir 1960 dan 1970. Melalui semiotika revolusinya, dia mengembangkan kemungkinan bentuk pelanggaran, subversi, dan kreativitas aktivitas antisosial dalam bahasa. Sebagaimana Derrida, Kristeva pun menjadikan semiotika struktural Saussure sebagai objek subversi dan pembongkaran.⁶⁹

Ciri khas dari semiotika ekspansif juga pemikiran Kristeva, kata Aart Van Zoest, yaitu adanya sasaran akhir untuk mengambil alih kedudukan filsafat karena begitu terarahnya pada sasaran, dan semiotika jenis ini terkadang disebut *ilmu total baru*. Dalam konsep semiotika jenis ini, pengertian “tanda” kehilangan tempat sentralnya. Tempat itu diduduki oleh pengertian *produksi arti*.⁷⁰ Lebih jauh, para ahli semiotika jenis ini tanpa merasa bersalah menerobos dinding batas-batas semiotika, mencampuradukkan

analisis mereka dengan pengertian-pengertian dari dua aliran hermeneutika yang mengalami kejayaan pada masa itu: psikoanalisis dan marxisme.

D. Ruang Lingkup Semiotika

Menentukan batas dan/atau wilayah semiotika bukan hal yang mudah. Sebab hampir bisa dipastikan, kebanyakan semiotikus secara eksplisit tidak membatasi ruang gerak semiotika yang mereka gagas di satu sisi, dan luasnya wilayah semiotika yang sulit dicari titik penghujungnya di sisi lain. Kendati demikian penulis memberanikan diri untuk memetakan wilayah semiotika secara sederhana, dan itu pun berdasar pada pemikiran dua bapak semiotika, Saussure dan Peirce.

Bila mencermati konsep semiotika yang ditawarkan dua bapak semiotika di atas, sebagaimana dilangsir Umberto Eco, maka bisa ditarik kesimpulan bahwa ruang lingkup semiotika meliputi dua sistem: signifikasi dan komunikasi. Bagian yang pertama banyak didapati dalam teori semiotika Pierce, dan bagian yang terakhir banyak diwakili semiotika Saussure. Dua bagian ini saling berkait berkelindan, seperti dua sisi mata uang yang tidak bisa dipisahkan.

Sistem signifikasi adalah suatu sistem yang terbentuk jika ia memungkinkan untuk menghasilkan fungsi-fungsi tanda yang telah disepakati oleh masyarakat, baik fungsi tersebut memiliki ciri yang tersendiri (atau yang disebut tanda) maupun dalam

wilayah wacana (*discourse*) yang lebih luas. Dengan catatan, hubungan tersebut telah menjadi konvensi sosial (masyarakat).⁷¹

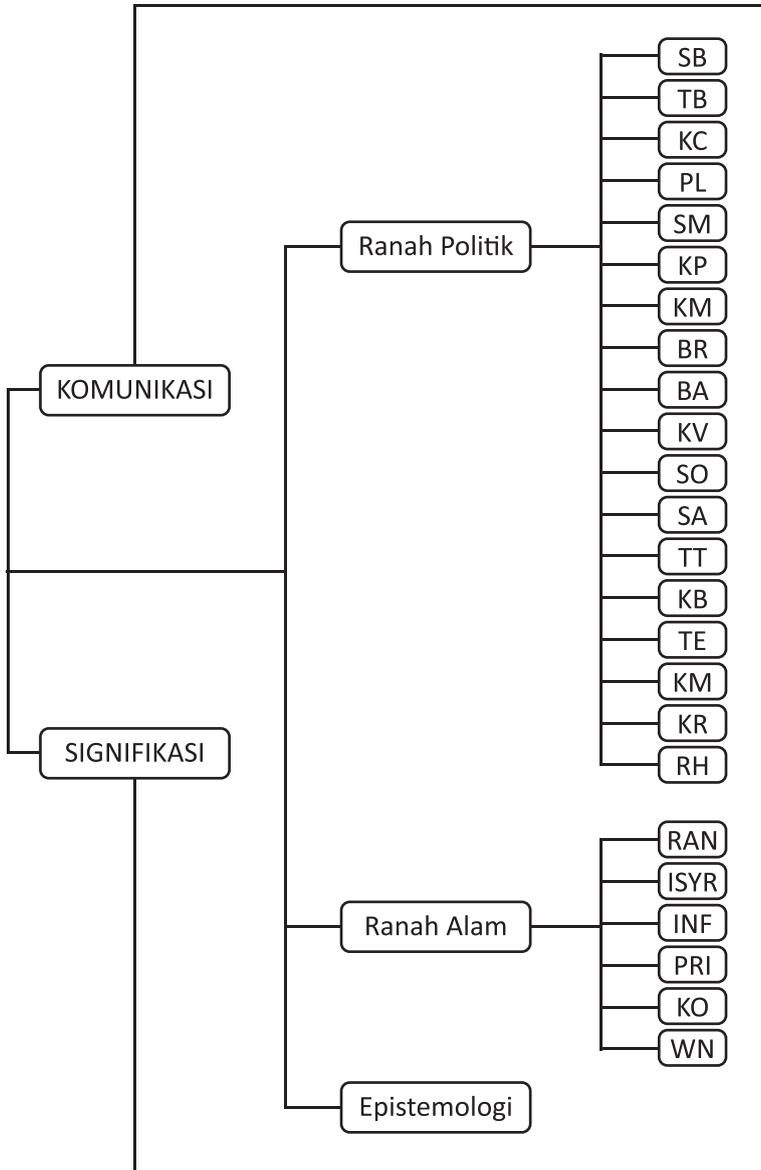
Sebaliknya, sistem komunikasi terjadi apabila kemungkinan-kemungkinan yang dalam signifikasi itu dimanfaatkan secara fisik untuk mengungkapkan tujuan-tujuan tertentu.⁷² Keduanya tidak bisa bertumpu dengan kaki mereka sendiri, melainkan dibantu dengan kaki lain, teori kode, dan teori produksi tanda. Artinya, semiotika signifikasi memerlukan bantuan teori yang pertama (teori kode), sedangkan semiotika komunikasi memerlukan bantuan teori yang kedua (teori produksi tanda).⁷³

Untuk memperjelas dua wilayah tersebut, Eco lantas mengembangkannya menjadi tiga ranah: ranah politik (*political boundaries*), ranah alam (*natural boundaries*), dan ranah epistemologi (*epistemologi boundaries*).⁷⁴ Bidang kajian yang digeluti semiotika dalam ranah yang pertama (ranah politik atau juga disebut ranah budaya) mencapai sembilan belas area, di antaranya: semiotika binatang (*zoo semiotics*), tanda-tanda bau (*olfactory sign*), komunikasi rabaan (*tactile communication*), kode-kode cecapan (*code of taste*), paralinguistik (*paralinguistic*), semiotika medis (*medical semiotics*), kinesik dan proksemik (*kinesics and proxemics*), kode-kode musik (*musical code*), bahasa yang diformalkan (*formalized language*), bahasa tertulis, bahasa alam (*natural language*), komunikasi visual (*visual communication*), sistem object (*system object*), struktur alur (*plot*

structure), teori teks (*texts theory*), kode-kode budaya (*cultural code*), teks estetika (*aesthetic texts*), komunikasi massa (*mass communication*), dan retorika (*rhetoric*).

Kedua, ranah alam (*natural boundaries*). Dalam wilayah ini, Eco membaginya menjadi dua bagian: ranah alam ambang bawah (*the lower threshold*) dan ranah alam ambang atas (*the upper threshold*).⁷⁵ Pada ambang bawah (*the lower threshold*), menurut Eco, semiotika menjangkau tiga wilayah, yakni pada persoalan rangsangan (*stimuli*), isyarat (*signal*) dan informasi fisik (*physical information*). Selanjutnya adalah pada ambang atas (*the upper threshold*). Ruang gerak ambang atas meliputi: dua hipotesis tentang budaya (a. keseluruhan dan keutuhan budaya harus dikaji sebagai gejala semiotika dan b. semua aspek budaya dapat dikaji sebagai isi aktivitas semiotika), peralatan (*tolls*), komoditi (*commodities*), dan wanita (*women*).⁷⁶

Ketiga, ranah epistemologi (*epistemological boundaries*). Pada ranah epistemologi tidak begitu bergantung pada definisi objeknya, tetapi lebih bergantung pada definisi ilmu itu sendiri.⁷⁷ Dengan ungkapan lain, semiotika harus selalu mempertanyakan objek dan kategori untuk menentukan apakah semiotika berhubungan dengan teori yang abstrak kompetensi penghasil tanda yang ideal atau apakah semiotika berkenan dengan persoalan-persoalan sosial? Untuk mengetahui lebih jelas ruang lingkup semiotika lihat bagan di bawah.



Keterangan:

SB: Semiotika binatang

TB: Tanda-tanda bauan

KC: Kode-kode cecapan

PI: Paralingusitik

SM: Semiotika medis

KP: Kinesik dan proksemik

KM: Kode-kode music

BR: Bahasa-bahasa yang diformalkan

BA: Bahasa Alam

KV: Komunikasi visual

SO: Sistem object

SA: Struktur Alur

TT: Teori Teks

KB: Kode-kode Budaya

TE: Teks Estetik

KM: Komunikasi Massa

KR: Komunikasi Rabaan

RH: Retorika

RAN: Rangsangan

ISYR: Isyarat

INF: Informasi Fisik

PRN: Peralatan

WNT: Wanita

KOM: Komoditi

E. Semiotika, Linguistik, dan Hermeneutik

Pada bagian sebelumnya disebutkan bahwa semiotika adalah cabang ilmu yang berurusan dengan pengkajian tanda dan segala sesuatu yang berhubungan dengan tanda, seperti sistem tanda dan proses yang berlaku bagi penggunaan tanda. Tanda, menurut Saussure, selalu mencakup dua aspek: aspek material (*signifier penanda*) dan aspek mentalnya (*signified petanda*). Perkawinan dua komponen tersebut kemudian melahirkan istilah tanda (*sign*). Makna tanda (*sign*) dapat diungkap keberadaannya jika kedua komponen tersebut saling dikaitkan atau dihubungkan sehingga istilah yang disebut Roland Barthes dengan *signification*.⁷⁸

Rangkaian komponen-komponen itulah yang kemudian membentuk istilah semiotika. Tugas semiotika, sebagaimana disebutkan di atas, adalah untuk memahami tanda-tanda yang berserakan di sekitar manusia. Tanda memiliki hubungan fundamental dengan bahasa. Dengan bantuan bahasa, sesuatu itu bisa dipahami sebagai fundamental dengan bahasa. Dengan bantuan bahasa, sesuatu itu bisa dipahami sebagai tanda atau tidak. Bahasa merupakan alat komunikasi dan alat ekspresi manusia yang paling efisien. Manusia bisa menjelaskan pada sesamanya bahwa sesuatu itu dinamakan tanda karena ada perantara bahasa. Dengan demikian tanda bergantung pada disiplin ilmu yang mempelajari tentang bahasa linguistik.⁷⁹ Tanpanya, semiotika tak akan menemukan bentuknya.

Dalam *Cours de Linguistique Generale*, sebagaimana dikutip March Eli Blanchard, Saussuer beranggapan bahwa linguistik hanyalah salah satu bagian wilayah saintifik yang amat luas, dan dibentuk oleh ensiklopedi struktur ilmu tanda.⁸⁰ Semiotik berutang banyak pada linguistik sebab tanda tak akan berarti bila meniadakan linguistik (dalam hal ini bahasa). Seseorang bisa mengatakan bahwa semiotikus tak akan bisa mengerjakan aktivitas yang berbau linguistik dengan menafikan metode linguistik itu sendiri. Jadi, eksistensi semiotika sebenarnya masih menjadi bagian dari ilmu linguistik.

Kendati demikian, keduanya memiliki kecenderungan keberpihakan yang berbeda-beda. Bila ditelusuri lebih dalam, sebagaimana dilangsir Eli Blanchard, kecenderungan linguistik sebenarnya lebih mengarah pada aspek sinkronis bahasa (*langue*) ketimbang pada aspek diakronis bahasa atau pada *individual speech*. Sementara, semiotika memiliki kecenderungan pada aspek diakronis lebih besar ketimbang pada aspek sinkronik. Hal ini bisa didapati pada pendekatan-pendekatan yang berusaha dia pinjam, baik pendekatan antropologi (Levi-Strauss), sosiologi (Barthes), atau pendekatan psikoanalitis (Lacan) dan melibatkan *langue* masyarakat—*parole (individual) relationships*.⁸¹

Setelah sesuatu bisa dinamai tanda dengan bantuan linguistik (berupa bahasa), maka pembaca yang kritis mungkin bertanya apa maksud terselubung di balik tanda tersebut? Dan di situlah

seseorang akan tergugah untuk memahami dan menafsir tanda dengan berbagai macam makna. Pada taraf ini, disadari atau tidak, seseorang telah memasuki wilayah hermeneutik. Hermetetik oleh E. Pamer, sebagaimana dikutip E. Sumaryono, dianggap “proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti”⁸² atau dengan bahasa sederhana bisa disebut dengan upaya penafsiran.

Dari sudut pandang semiotika atau semiologi, apa pun yang kita jumpai di sekeliling kita adalah teks yang bisa kita baca dan kita tafsirkan. Teks dalam pengertian ini hampir senada dengan ayat dalam bahasa Arab atau al-Quran, yang berarti tanda.⁸³ Kehadiran penanda (*signifier*) selalu mengindikasikan adanya objek yang ditandai, petanda (*signified*). Fenomena gunung meletus, misalnya, berkorelasi dengan lahar, getaran, belerang, gempa yang akan diperkirakan menimpa kehidupan manusia yang ada di sekitarnya. Jadi, kehadiran teks yang bernama gunung meletus bisa dijadikan batu pijakan untuk menafsirkan dan menelusuri teks-teks lainnya, sebab secara tidak langsung teks yang satu menjelaskan dan menyebabkan lahirnya teks yang lain. Dan pada taraf inilah hermeneutik menunjukkan perannya sebagai media penafsir pada fenomena gunung meletus dan fenomena lain yang mengitarinya.

Proses pemahaman, penafsiran atau penerjemahan (atau proses hermeneutik) terhadap sebuah teks selalu melibatkan

tiga subjek: dunia pengarang, dunia teks, dan dunia pembaca. Dan persoalan hermeneutik semakin rumit ketika jarak, waktu, tempat, dan budaya antara pembaca dan pengarang dan teks, terpaut amat jauh. Sehingga, tidak heran jika kita sekarang dihadapkan dengan teks-teks yang lahir pada abad yang lalu, rasa keterasingan selalu menggelayuti benak kita dan persoalan keterasingan inilah yang menjadi perhatian utama hermeneutik sebagai sebuah teori interpretasi yang kemudian berkembang menjadi disiplin filsafat.⁸⁴

Dari pemaparan di atas bisa dipetakan secara sederhana wilayah kajian ketiganya: linguistik memiliki pokok pada bahasa,⁸⁵ semiotika memiliki wilayah pada segala sesuatu yang masuk kategori tanda, dan hermeneutik menjamah pada wilayah teks asing yang hadir di depan pembaca. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa semiotik, linguistik, dan hermeneutik memang tidak sama, masing-masing memiliki objek kajian yang berbeda-beda. Tapi, ketiganya saling berkelindan—khususnya dalam mengungkapkan misteri tanda yang sulit untuk dipisahkan.

F. Teks Keagamaan: Ladang Subur Sistem Tanda

Hal ini juga bisa dilihat pada teks-teks keagamaan semisal teks al-Quran dan hadis. Keduanya adalah teks yang pada mulanya berbentuk tradisi lisan yang kemudian dibakukan menjadi tradisi tulis. Teks juga lebih dekat pada konsep *langue* atau

sistem tanda yang memisahkan diri dari *parole*, yaitu peristiwa wacana.⁸⁶ Konsep ini juga berlaku pada teks al-Quran, yakni ketika ia berposisi sebagai wahyu Allah. Bagi Toshihiko Izutsu, dalam memahami wahyu Allah (al-Quran), ada dua aspek yang memiliki pengertian berbeda, tapi perannya amat signifikan. *Pertama*, aspek yang terpaut dengan konsep firman (kalam); dalam pengertian teknis, istilah “firman” berbeda dengan istilah “bahasa” (lisan). *Kedua*, aspek bahasa yang dipilih Tuhan, yakni bahasa Arab yang merupakan sarana untuk berfirman bukan peristiwa kebetulan—sebagaimana ditegaskan al-Quran.⁸⁷

Dengan menggunakan terminologi Saussurian maka kita dapat membedakan dua aspek ini: kalam (firman) merupakan sisi *parole*, sedangkan lisan (bahasa) merupakan sisi *langue*. Kalam dan lisan, yang keduanya merupakan istilah bahasa Arab bila ditransfer dalam bahasa Prancis menjadi *parole* dan *langue*.⁸⁸ Berangkat dari dua istilah tersebut Toshihiko Izutsu pun menyatakan bahwa wahyu merupakan *parole* Tuhan—firman Tuhan (kalam Allah). Ungkapan ini tentu bukan main-main, sebab didasari dengan parafrase teks al-Quran, semisal pada surat at-Taubah [9] ayat 6.⁸⁹

Berbeda dengan Toshihiko Izutsu yang mendekati konsep wahyu dengan analisis linguistik, Nashr Hamid Abu Zaid justru memahami konsep wahyu yang telah berubah bentuk menjadi teks (al-Quran), teks tafsir dan realitas penafsir dalam bingkai

semiotika. Bagi dia, persoalan penafsiran teks bukan hanya terpaut dengan persoalan kebahasaan yang diartikan secara sempit, tapi juga fenomena bahasa yang amat luas yang melingkupi peristiwa-peristiwa, realitas-realitas, dan fenomena-fenomena secara keseluruhan, dalam pengertian bahwa konsep interaksi tersebut berada dalam konteks semiotika secara keseluruhan.⁹⁰ Dengan asumsi tersebut, ia menekankan agar para penafsir mengubah karakteristik dalam menafsirkan teks sebagai sebuah tanda. Sebab, dalam setiap segi intelektualitas terdapat kebiasaan dan persoalan yang bersifat interpretatif spesifik yang tidak membutuhkan interpretatif kecuali dengan nada tersebut.

Dengan demikian, semiotika (bukan berarti mengabaikan hermeneutika) amat dibutuhkan dalam rangka membongkar tanda dalam teks, baik teks al-Quran ataupun teks hadis. Semiotika bertugas untuk menginterogasi kode atau tanda-tanda yang dipasang penulis agar bisa menemukan makna yang disembunyikan penulis dalam suatu teks.⁹¹

G. Tipologi Manusia Berinteraksi dengan Ayat Allah (al-Quran)

Bagi umat Islam, interaksi dengan ayat-ayat Allah berupa al-Quran merupakan pengalaman keagamaan yang luar biasa yang sekaligus mencirikan tingkat pemahaman seseorang terhadap kitab suci. Tingkat interaksi seseorang terhadap al-Quran

pun berbeda-beda, tergantung pada kemampuan dan daya intelektualnya. Berdasarkan ini pula, cara menggunakan bentuk interaksi seseorang dengan al-Quran pun bervariasi, ada yang mengungkapkannya dalam bentuk lisan, tulisan, perilaku, sikap, sifat, pemujaan, pemikiran, dan lain-lainnya.

Atas dasar ketidaksamaan seseorang berinteraksi dengan ayat-ayat Allah (al-Quran), beberapa tokoh muslim mencoba membagi tipologi interaksi manusia dalam berbagai bentuk. Fazlur Rahman, misalnya, mengelompokkan tipologi manusia berinteraksi dengan al-Quran dengan menggunakan analogi sebuah bangsa (*a country*). Dengan cara ini ia lantas membagi tipologi manusia berinteraksi dengan al-Quran menjadi tiga macam: warga negara (*citizens*), orang asing (*foreigners*), dan penjajah (*invaders*).

Senada dengan Rahman, Farid Esack dalam buku *The Qur'an; a Short Introduction* mengklarifikasi manusia berinteraksi dengan al-Quran menjadi dua macam: pembaca muslim dan non-muslim. Tipologi pertama, pembaca muslim, Esack membagi kembali menjadi tiga kategori pembaca (yang kemudian ia sebut sebagai pencinta): pencinta tak kritis (*the uncritical lover*), pencinta ilmiah (*the scholarly lover*), dan pencinta kritis (*the critical lover*).⁹² Tiga tipologi ini dibangun Esack dengan menggunakan analogi hubungan *the lover and body of a beloved* (pencinta dan tubuh seorang kekasih). *The lover* dan *body of a beloved*, masing-masing diwakili pembaca

teks al-Quran dan teks al-Quran. Tubuh seorang kekasih oleh Esack dialamatkan pada tubuh seorang perempuan. Dengan kata lain, ia “mengibaratkan” teks al-Quran seperti halnya tubuh seorang kekasih dari jenis kelamin perempuan.

Di dunia percintaan, keindahan tubuh perempuan biasanya dijadikan alasan utama kaum laki-laki menyunting seorang perempuan sebagai kekasih atau istri. Keindahan ini pula yang terkadang membuat laki-laki menjadi “buta”, terlena, melahirkan rasa ingin memiliki, dan lain-lainnya.

Menurut Esack, keindahan *body of a beloved* (baca: teks al-Quran) selalu diapresiasi para pencinta (baca: pembaca teks al-Quran) dengan berbagai macam bentuk. Sehingga, antara pencinta satu dengan pencinta lainnya memiliki cara berbeda-beda dalam menilai sang kekasih.

Pertama, pencinta tak kritis (*the uncritical lover*). Orang yang menduduki level ini biasanya jatuh cinta pada pandangan pertama. Kecantikan seorang kekasih telah “membutakan” mata hatinya, seakan-akan tak ada perempuan lain yang lebih cantik daripada kekasihnya. Pencinta menilai, sejujur tubuh dan apa saja yang melekat pada tubuh sang kekasih itu indah, mempesona, dan sempurna.

Untuk contoh jenis pembaca ini, Farid Esack mengisahkan kenyataan-kenyataan bagaimana masyarakat Afrika Selatan berinteraksi dengan al-Quran, seperti kasus pada ibunya. Sebagai

ibu rumah tangga, ibu Farid Esack tatkala memasak makanan, sering kali bergumam membacakan salah satu ayat al-Quran dengan tujuan agar makanannya menjadi lezat. Sebagian besar rumah-rumah di Afrika dipajangi beberapa tulisan al-Quran dengan tujuan agar selamat dari ancaman bahaya. Anak-anak kecil bila ingin terhindar dari gonggongan atau gigitan anjing, mereka membaca ayat-ayat tertentu dari al-Quran.⁹³ Dan masih banyak lagi contoh lainnya.

Dengan mengikuti pendapat Nasr Hamid Abu Zayd, Farid Esack melihat bahwa cara interaksi yang seperti itu menjadikan teks al-Quran tertransformasikan menjadi sebuah objek yang dengan sendirinya bernilai, teks al-Quran menjadi semacam identitas independen yang bernilai dengan sendirinya (*thus the text has been transformed into an object that is valuable in itself*).

Metode berinteraksi pencinta tak kritis selalu memuja-muja al-Quran, menjadikan al-Quran sebagai segala-segalanya dan memperlakukannya seperti permata berlian, tanpa pernah tahu apa manfaat sejatinya. Baginya, al-Quran adalah jawaban dari segala persoalan, tapi tidak tahu bagaimana proses memperoleh atau membuat jawaban-jawaban tersebut. Dia hanya mengonsumsi atau mendaur ulang jawaban-jawaban mengenai al-Quran dari orang lain. Posisi pencinta ini ditempati oleh kaum Muslim kebanyakan, di mana mereka memperlakukan al-Quran hanya sebatas bahan bacaan yang dilafalkan di ujung lidah.

Meskipun demikian, cara berinteraksi model seperti muslim di atas patut diapresiasi, sebab mereka tetap menghormati al-Quran, dan oleh karena itulah al-Quran tetap mampu memenuhi banyak fungsi di dalam kehidupan muslim (*al-Qur'an fulfills many of functions in lives of muslims*). Argumen ini disokong oleh kisah yang dituturkan oleh Hujjatul Islam Abu Hamid al-Ghazali (W. 505/1111). Konon, Ahmad bin Hanbal (W. 241/800) bermimpi bertemu dengan Tuhan. Ibnu Hanbal bertanya kepada Tuhan, "Bagaimana orang-orang itu bisa dekat dengan-Mu?" Kemudian Tuhan menjawab, "Dengan firman-Ku, yakni al-Quran, wahai Ahmad." Ahmad bin Hanbal kemudian memastikan lagi kepada Tuhan, "Dengan memahami makna firman-Mu atau tanpa memahaminya?" Pertanyaan ini oleh Tuhan dijawab, "Baik dengan memahaminya maupun tidak."⁹⁴

Kedua, pencinta ilmiah (*the scholarly lover*). Pencinta tipe ini mengagumi segala keindahan yang dimiliki sang kekasih. Hal yang membedakan dia dengan pencinta pertama adalah keberanian dan kecerdasannya untuk memaknai seluruh keindahan yang melekat pada tubuh sang kekasih. Rasa tergilagila pada pujaan hati tidak membuat dia mabuk kepayang, apalagi sampai lupa daratan.

Pencinta ilmiah selalu merenungkan dan mempertanyakan, semisal, mengapa ayat-ayat al-Quran begitu indah dan memesona, dan apa makna di balik keindahannya. Pertanyaan-

pertanyaan ini kemudian dia jawab dengan segenap ilmu pengetahuan al-Quran yang dimilikinya dan kemudian dituangkan dalam bentuk karya tafsir. Dengan ungkapan lain, di samping selalu merindukan kehadiran al-Quran, dia juga membaca, memahami, dan menafsirkan ayat-ayatnya.

Para pencinta yang masuk dalam kategori ini adalah Abul A'la al-Maududi, Husain Thabathaba'i, Muhammad Asad, Bint al-Shathi, Muhammad Husayn al-Dzahabi, Jalal al-Din al-Suyuti, Badr al-Din Zarkasyi, dan lain-lainnya. Pencinta-pencinta ini telah menghasilkan karya tafsir yang sungguh menakjubkan dan patut dihargai jerih payahnya.

Ketiga, pencinta kritis (*the critical lover*). Dia terpicat pada sang kekasih, tetapi tidak menjadikannya gelap mata. Meskipun dia gemar membaca, memahami, dan menafsirkan beberapa organ tubuhnya, dia pun bersikap kritis terhadap segala sesuatu yang menempel pada tubuh sang kekasih. Dia juga tak segan-segan mempertanyakan sifat dan asal-usulnya, bahasanya, warna “rambutnya”; faktor apa yang melingkupi keindahannya, sesuatu yang janggal dalam dirinya, dan lain-lain. Semua itu dilakukan demi rasa cintanya kepada sang kekasih.

Untuk mengetahui itu semua, para pencinta pada level ini rela “menikahi” sang kekasih (baca: al-Quran) dan memanfaatkan berbagai macam ilmu sosial mutakhir, semisal, linguistik, sosiologi, antropologi, hermeneutika, dan filsafat sebagai pisau

analisisnya. Dengan metode seperti itulah, para pencinta bisa berdialog dengan al-Quran dan mampu menyingkap segala misteri yang melingkupinya. Hasil dialog itu kemudian dibekukan dalam bentuk karya tulis studi pemikiran Islam kontemporer yang benar-benar baru dan menyegarkan, serta bisa menjawab segala persoalan zaman. Para intelektual muslim yang masuk dalam tipe ini adalah Nashr Hamid Abu Zaid, Muhammad Arkoun, Fazlur Rahman, dan lain-lain.

Tipologi kedua, pembaca non-muslim. Selain pembaca al-Quran dari kalangan muslim, Esack juga memperkenalkan tiga tipologi pembaca dari kalangan non-muslim yang juga kerap kali berinteraksi dengan al-Quran. Kalangan non-muslim mempunyai cara tersendiri dalam berinteraksi dengan al-Quran, meski ada juga persamaannya dengan kelompok muslim. Esack membagi pembaca dari kalangan non-muslim menjadi tiga kelompok.

Kelompok pertama, *the friend of lover* (sahabat sang pencinta). Kelompok ini tidak jauh beda dengan kelompok *the critical lover* (pencinta kritis). Mereka juga mengkritisi dan mempertanyakan eksistensi al-Quran, hanya saja mereka bukanlah muslim. Kendati demikian, kelompok ini bisa sangat kritis melalui metodologi dan standar akademik yang ketat yang biasanya melebihi muslim, sehingga apa yang dilakukan mereka bahkan acap kali bisa memberikan bekal dan sumbangsih yang berharga bagi umat Islam.⁹⁵

Kelompok ini amat dekat dengan kelompok muslim atau non-muslim. Mereka biasanya berasal dari kalangan orientalis, di mana karya mereka tentang studi al-Quran bisa kita jadikan bahan tambahan rujukan dalam memahami al-Quran, terutama yang terkait dengan sejarah al-Quran. Beberapa tokoh orientalis yang bisa disebut dalam kelompok ini misalnya, Wilfred Cantwell Smith (1980), di mana dia sering berinteraksi dengan al-Qur'an dengan menitikberatkan pada dimensi spiritual. Di antara karyanya berjudul "*The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's non-Reductionist Interpretation of the Qur'an*" dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1980.

Tokoh orientalis lainnya adalah Kenneth Cragg, yang menulis beberapa karya studi al-Quran dan berbagai responsnya. Fazlur Rahman menyebut tokoh ini bukan sebagai *full citizen* dalam dunia al-Quran, tapi tidak asing dan amat dekat dengan kaum muslim. Karya-karya dia yang luar biasa dan amat terkait dengan tipologi ini, antara lain: *The Event of the Qur'an—Islam and its Scripture* (Oxford, 1994), *Reading in the Qur'an* (London, 1988), *The Pen and Faith Eight Modern Muslim Writers and the Qur'an* (London, 1985).

Kelompok kedua, *The Voyeur*. Istilah ini biasanya dialamatkan pada seseorang yang memperoleh kepuasan seksual dengan cara mengintip aktivitas atau organ seksual orang lain. Dalam kaitannya dengan interaksi dengan al-Quran, kelompok tipe

ini amat berposisi biner dengan kelompok *The Scholarly Lover*. Mereka mencoba mendekati al-Quran dengan cara-cara “yang tak senonoh”, sehingga apa pun caranya mereka lakukan demi memuaskan “nafsu” mereka untuk melemahkan dan melecehkan al-Quran.

Menurut Faizin, kelompok di atas mencoba membabi buta dan melemahkan al-Quran melalui bukti-bukti akademisnya “yang dibuat-buat”. Misalnya, kasus Christoph Luxenberg (nama samaran) yang “menggugat” ke-Arab-an al-Quran melalui bukunya yang berjudul *Die Syro-Aramaeische Lesar des Koran: Ein Beitrag zur Entschluesselung der Koransprache* (2000). Melalui buku tersebut, ia menganggap bahwa mushaf al-Quran sekarang merupakan kesalahan salinan bahasa Arab fushah dari bahasa Siria-Aramaik.⁹⁶

Kelompok ketiga, *the polemicist*. Kelompok terakhir ini merupakan yang mencoba berinteraksi dengan al-Quran tanpa metodologi ilmiah. Dalam benak penganutnya, al-Quran adalah tidak benar dan penuh kebohongan. Kelompok ini anti-Islam dan anti-al-Quran. Apa yang ada dalam al-Quran selalu dipandang negatif, tanpa ada celah kebenaran di dalamnya.

Dua tipologi (muslim dan non-muslim) yang digagas Esack di atas menurut hemat penulis cukup adil dan komprehensif. Adil, karena memberikan kritik terhadap bagaimana cara muslim mendekati al-Quran dan begitu juga memberikan

apresiasi sekaligus kritik terhadap non-muslim (orientalis) yang mendekati al-Quran. Komprehensif, karena dirasa sudah mampu meliputi atau menyertakan semua golongan, baik muslim atau non-muslim, yang lebih detail tipenya. Kiranya, tipologi seperti ini sudah sepantasnya diperkenalkan kepada khalayak muslim khususnya, agar tidak terjadi penilaian yang hitam-putih terutama kepada para pengkaji al-Quran yang non-muslim (orientalis). Mungkin tipologi yang kritis, adil, dan komprehensif ini layak menjadi wakil atau contoh yang baik dan bijak dalam menilai produk kesarjanaan.⁹⁷

Dari klasifikasi di atas kita menjadi tahu bagaimana bentuk dan varian manusia ketika berinteraksi dengan tanda (*ayat*) Allah yang telah dikodifikasi menjadi teks Mushaf Utsmani. Tanda yang sama (*ayat-ayat al-Quran*) yang dikirim oleh Allah untuk umat manusia nyatanya direspons manusia dengan berbagai cara. Ada yang memuja-mujanya, menjadikannya sebagai obat, jimat, menjadikannya sebagai sumber pengetahuan, dan lain-lainnya. Sebaliknya, ada sekelompok manusia justru menghujat, mengumpat, melecehkan, menghina, dan mengingkari kebenaran tanda-tanda yang ada dalam teks al-Quran. ■

Catatan Akhir:

- 1 M.K. Halliday dan Ruqaiyah Hasan, *Bahasa, Teks, dan Konteks; Aspek-Aspek Bahasa dalam Pandangan Semiotik Sosial*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1992), hlm. 3-4.
- 2 Van Zoest, Art, *Semiotik: Tentang Tanda, Cara Kerjanya dan Apa yang Kita Lakukan Dengannya*, terj. Ani Soekawati, (Jakarta: Yayasan Sumber Agung, 1993), hlm 1.
- 3 M. Gottdiener, *Postmodern Semiotics...*, hlm 4.
- 4 www.Cudenver.edu/mryder/itc data/semiotics.html-71k
- 5 Roland Barthes, *Element of Semiology...*, hlm 95.
- 6 *Ibid...*, Aart Van Zoest, *Semiotika; Tetang Tanda...*, hlm. 2.
- 7 Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003), hlm. 12.
- 8 Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi...*,
- 9 Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi...*, hlm.13.
- 10 M.A.K. Halliday dan Ruqaiyah Hasan, *Bahasa, Teks, dan Konteks;*
- 11 M. Gottdiener, *Postmodern Semiotics...*,
- 12 Aart Van Zoest, *Semiotika; Tentang Tanda...*,
- 13 Lihat artikel St. Sunardi yang berjudul “Sumbangan dan Batas Semotika dalam Ilmu Agama: studi kasus atas pemikiran Muhammad Arkoun”. Dalam Johan Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamordenism*, (Yogyakarta: LKIS, 1996), hlm. 37.
- 14 Panuti Sudjiman dan Art Van Zoest (ed.) *Serba-Serbi Semiotika*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm vii.
- 15 Marc Eli Blanchard, *Description; Sign, Self, Disire*,(New York: Mouton, Tt), hlm 9. Panuti Sudjiman dan Art Van Zoest (ed.), *Op.Cit.*, hlm viii.
- 16 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, (Bloomington: Indiana University Press, 1979), hlm. 15.
- 17 M. Gottdiener, *Postmodern Semiotics...*, hlm.6.
- 18 Harimurti kridalaksana, “Mingin-Ferdinand de Saussure (1857–1913), Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme”

- dalam Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996).
- 19 Hilman Latif, Hilman, *Nashr Hamid Abu Zaid; Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), hlm. 3.
 - 20 Untuk lebih jelasnya lihat artikel yang ditulis oleh Martin Krampen, "Ferdinand de Saussure dan Perkembangan Semiologi", terj. Lucia Hilman dalam Panuti Sudjiman dan Art Van Zoest (ed.), hlm. 55.
 - 21 K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Prancis*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996, jilid II), hlm. 179.
 - 22 Mc Knight, Edgar V. *Meaning in Text the Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics*, (Philadephia: Fortress Press, 1978), hlm. 97.
 - 23 Roland Barthes, *Element of Semiology...*, hlm.13.
 - 24 K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Prancis...*, hlm. 182.
 - 25 Aly Abu Bakar Basamalah, "Semiotika dan Penerapannya dalam studi Sastra", dalam *Jurnal al-Jami'ah*, no. 46, 1991, hlm. 29.
 - 26 Martin Krampen, *Ferdinand de Saussure dan Perkembangan Semiologi*, terj. Lucia Hilman dalam Panuti Sudjiman dan Art Van Zoest (ed.), hlm. 57.
 - 27 M.Gottdiener, *Postmodern Semiotics...*, hlm. 5.
 - 28 K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Prancis...*, hlm. 180.
 - 29 K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Prancis.*,
 - 30 St. Sunardi, *Semiotika Negativa*, (Yogyakarta: Kanal, 2002), hlm. 48.
 - 31 St. Sunardi, *Semiotika Negativa.*,
 - 32 Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks...*, hlm. 8.
 - 33 Mc Knight, Edgar V. *Meaning in Text the Historical...*, hlm.98.
 - 34 K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Prancis...*, hlm. 183.
 - 35 K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Prancis...*,
 - 36 K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Prancis...*, hlm. 184.
 - 37 K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Prancis...*,

- 38 Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996), hlm. 217.
- 39 St. Sunardi, *Semiotika Negativa...*, hlm. 71–77.
- 40 Ferdinnad de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum...*, hlm. 220. bandingkan dengan St. Sunardi, *Semiotika Negativa...*, hlm. 64.
- 41 Aly Abu Bakar Basamalah “Semiotika dan Penerapannya dalam studi Sastra”..., hlm. 24.
- 42 Untuk memperjelas istilah semiotika dan semiologi, peneliti akan memaparkannya secara gamblang dalam subbab selanjutnya.
- 43 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, hlm. 5.
- 44 M. Gottdiener, *Op.Cit.*, hlm. 10. Bandingkan dengan Aart Van Zoest, *Semiotika: Tentang Tanda...*, hlm. 7.
- 45 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, hlm. 15.
- 46 Lihat artikel St. Sunardi yang berjudul “Membaca al-Qur’an bersama Muhammad Arkoun”, dalam Johan Meuleman (ed.) *Tradisi, Kemodernan...*, *Op.Cit.*, hlm. 81.
- 47 Aart Van Zoest, *Semiotika; Tentang Tanda...*, *Op.Cit.*, hlm.16.
- 48 *Ibid...*, hlm. 14.
- 49 *Ibid...*
- 50 Aly Abu Bakar Basalamah..., *Op.Cit.*, hlm. 26–27.
- 51 Lihat Aart Van Zoest “Interpretasi dan Semiotika”, dalam Panuti Sudjiman dan Aart Van Zoest (ed.). *Serba-Serbi Semiotika*, *Op.Cit.*, hlm.8.
- 52 *Ibid...*
- 53 Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesia*, (Jakarta: Modern English Press, 1996), hlm. 814.
- 54 Aart Van Zoest, *Semiotika: Tentang Tanda...*, hlm 18–20.
- 55 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, hlm. 68.
- 56 M. Gottdiener, *Postmodern Semiotics...*, hlm. 11.
- 57 Untuk memperjelas definisi ini, ambilah contoh x dalam kalimat Budi adalah X. Di sini, x adalah tanda, tetapi hanya menurut

- eksistensi suatu kemungkinan. Baru bila x diisi dengan kata sifat “baik”, “jujur”, “cerdas” dan lain-lainnya, tanda itu diberikan denotatumnya dan dapat diinterpretasikan. Aart Van Zoest, *Semiotika: Tentang Tanda...*, hlm. 29.
- 58 Pierce menganggap istilah ini sebagai proposisi logis. Contoh “Budi tampan”. Contoh tersebut adalah berbentuk kalimat dan juga sebuah *decisign*, sebab ia terlepas dari cara eksistensi apa yang mungkin maupun belum masuk ke wilayah apa yang berlaku secara umum. *Decisign* ini merupakan *second* dan bukan *first* seperti *rheme*. Lebih jelasnya lihat, Aart Van Zoest, *Ibid...*
- 59 Argumen ini adalah pembagian yang bisa dikaitkan dengan renungan kebenaran dan inilah yang diutamakan Peirce dalam teori semiotikannya. Argumen biasanya tanda yang berbentuk kalimat majemuk. Semisal, kalimat pertama: semua manusia tidak hidup kekal; kalimat kedua, Socrates adalah manusia; maka kalimat ketiga adalah berbentuk kesimpulan: Socrates tidak hidup kekal. Tiga proposisi ini membentuk sebuah argumen. Aart Van Zoest, *ibid...*
- 60 Untuk lebih jelasnya, lihat David L. Sillis (ed.) “Semantics dan Semiotics” dalam, *International Encyclopedia of Social Science*, (New York: The Macmillan Company and The Free Press, 1972), vol. 13, hlm. 165. Bandingkan dengan Aart Van Zoest, *Semiotika: Tentang Tanda ..., Ibid*, hlm. 22–23.
- 61 Lihat Aart Van Zoest, *Ibid...*, hlm. 12. Aart Van Zoest,, “Interpretasi dan Semiotika”, dalam Panuti Sudjiman dan Aart Van Zoest (ed), *Serba-Serbi Semiotika*; M. Gottdiener, *Postmodern Semiotics...*, hlm.12.
- 62 Aly Abu Bakar Basalamah. *Op. Cit.*, hlm. 27–28.
- 63 Aart Van Zoest, *Semiotika; Tetang Tanda...*, hlm. 26.
- 64 *Ibid...*, hlm. 25.
- 65 Aly Abu Bakar Basalamah. *Op. Cit.*, hlm. 28.

- 66 Aart Van Zoest, *Semiotika; Tentang Tanda...*, hlm. 3–5.
- 67 Roman Jakobson, “Lingusitik dan Bahasa Puitik”, terj. Nini Yusuf dalam Panuti Sudjiman dan Aart Van Zoest (ed), *Serba-Serbi Semiotika...*, *Op.Cit.*, hlm. 70. Lihat juga Robert Schole, *Semiotics and Interpretation*, (London: New Haven and London University Press, 1982), hlm. 8.
- 68 Roland Barthes, *Element of Semiology...*, hlm. 89.
- 69 Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003), hlm. 79.
- 70 Aart Van Zoest, *Semiotika; Tentang Tanda...*, hlm. 4.
- 71 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, hlm. 4.
- 72 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*,
- 73 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*,
- 74 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, hlm. 5–26.
- 75 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, hlm. 19–21.
- 76 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, hlm. 21–26.
- 77 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, hlm. 28.
- 78 Lihat Roland Barthes, *Element of Semiology...*, hlm. 48.
- 79 Untuk lebih jelasnya lihat, Ronald Wardhaugh, *Introduction to Linguistic*, New York: McGraw-Hill University, 1972), hlm. 213.
- 80 Marc Eli Blanchard, *Description; Sign, Self, Disire...*, hlm. 10.
- 81 Marc Eli Blanchard, *Description; Sign, Self, Disire..*,
- 82 E. Sumaryono, *Hermeneutik; Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 24.
- 83 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 12.
- 84 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama...*, hlm. 17.
- 85 David L. Sills (ed), “*Linguistic*” dalam *International Encyclopedia of Social Science...*, *Op.Cit.*, vol. 9, hlm. 351.
- 86 David L. Sills (ed), “*Linguistic*” ..., hlm. 146.
- 87 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia; Pendekatan Sematik*

- terhadap al-Qur'an*, terj. Agus Facri Husain dkk., (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm 166.
- 88 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia...*, hlm 166.
- 89 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia ...*, hlm. 167.
- 90 Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: Elsaq Press 2003)
- 91 Nashr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Kitab al-Dini*, (Kairo: Sina Li an-Nashr, 1994), hlm. 112.
- 92 A. Sihabul Millah, "Stratifikasi Pembaca Teks al-Qur'an", dalam <http://islamlib.com/id/artikel/stratifikasi-pembaca-teks-alquran/>.
- 93 Hamam Faizin, "Interaksi Manusia terhadap Alqur'an" (tanggapan tulisan untuk A. Sihabul millah), dalam <http://islamlib.com/id/artikel/stratifikasi-pembaca-teks-alquran/>.
- 94 Hamam Faizin, "Interaksi Manusia terhadap Alqur'an"
- 95 Hamam Faizin, "Interaksi Manusia terhadap Alqur'an"
- 96 Hamam Faizin, "Interaksi Manusia terhadap Alqur'an"
- 97 Hamam Faizin, "Interaksi Manusia terhadap Alqur'an"

BAGIAN III
MOHAMMAD ARKOUN
DAN STUDI AL-QURAN



“Bagi Arkoun, syarat utama untuk mencapai keterbukaan (pencerahan) pemikiran Islam di tengah kancah dunia modern adalah dekonstruksi terhadap epistem ortodoksi dan dogmatisme abad pertengahan. Dari kritik historisnya, Arkoun juga mendapati bahwa tumpukan literatur tafsir-tafsir al-Quran tak ubahnya seperti endapan lapisan-lapisan geologis bumi.”

A. Biografi

Pemikir besar Muhammad Arkoun lahir pada 1 Februari 1928 di Tourirt Mimoun, Kabilia.¹ Suatu daerah yang terletak di pegunungan sebelah timur Aljazair dengan penduduk berkebangsaan Berber. Berber adalah penduduk yang tersebar di Afrika bagian utara. Bahasa yang dipakai oleh masyarakat setempat sebelum ekspansi yang dilakukan dunia Islam dan dunia Barat, adalah bahasa non-Arab (*'ajamiyah*), yakni bahasa Kabilia yang diwarisi dari zaman pra-Islam dan pra-Romawi.²

Pada masa kekhalifahan Yazid bin Mu'awiyah, Dinasti Umayyah, tepatnya pada tahun 682, Aljazair ditaklukkan bangsa Arab dan banyak penduduknya yang memeluk Islam. Bahkan, di antara mereka banyak yang ikut dalam berbagai pembebasan Islam, seperti pembebasan bersama Toriq bin Ziyad.

Pergerakan Islam di daerah ini amat kental dengan nuansa sufi. Mahdi bin Tumart dari Dinasti Almohad, misalnya, pada abad 12 menggabungkan ortodoksi Asy'arisme dengan sufisme.

Ibn Arabi, sufi yang terkenal popularitasnya, sempat berguru kepada seorang sufi terkemuka di daerah ini, Abu Madyan. Di daerah ini juga tumbuh subur berbagai tarekat: Syaziliyah, Aljazuliyah, Darqowiyah, Tijaniyyah, dan lain-lain.

Melalui berbagai kegiatan dan ritualisme sufisme, berbagai unsur kepercayaan animistik Afrika Utara merasuk ke dalam Islam di Afrika, misalnya konsep “manusia suci” atau pemimpin keagamaan yang merupakan serapan budaya pemujaan orang suci sebelum Islam datang; menurut Suadi Putro, dalam lingkungan hidup yang sarat dengan sufisme dan nuansa spiritual inilah Arkoun dibesarkan.³

Dengan demikian kehidupan Arkoun telah bersentuhan dengan berbagai tradisi dan kebudayaan yang cukup variatif, dan pada gilirannya menjadi faktor penting bagi perkembangan pemikirannya. Akibat dari percampuran berbagai macam kebudayaan, sebagaimana disebutkan di atas, Arkoun mengenal tiga bahasa: Kabilia, Prancis, dan Arab. Bahasa Kabilia biasa dipakai dalam bahasa keseharian. Bahasa ini merupakan warisan turun-temurun dari nenek moyang bangsa ini.

Adapun bahasa Prancis digunakan dalam bahasa sekolah dan urusan administratif. Bahasa Prancis adalah bahasa warisan yang diperoleh dari bangsa yang menjajah Aljazair pada kisaran tahun 1630 dan 1962. Sementara Bahasa Arab digunakan dalam kegiatan-kegiatan komunikasi di Masjid. Bahasa ini dikenal

masyarakat setempat pada saat Islam melakukan ekspansi di daerah Aljazair dan sekitarnya.

Pada taraf tertentu, ketiga bahasa tersebut mewakili tiga tradisi dan orientasi budaya yang berbeda. Bahkan, ketiga bahasa tersebut juga mewakili cara berpikir Arkoun. Bahasa Kabilia, yang tidak mengenal tulisan, merupakan wadah penyampaian sehimpunan tradisi dan nilai pengarah mengenai kehidupan sosial dan ekonomi yang sudah berusia beribu-ribu tahun.

Bahasa Arab merupakan alat pengungkapan tertulis mengenai ajaran keagamaan yang mengaitkan negeri Aljazair ini dengan Timur Tengah. Bahasa Prancis merupakan bahasa pemerintahan dan menjadi sarana akses terhadap nilai dan tradisi ilmiah Barat. Karena itu, tak mengherankan kemudian kalau masalah bahasa mendapatkan perhatian besar dalam bangunan pemikiran Arkoun.⁴

B. Perjalanan Intelektual

Perjalanan intelektual Arkoun dimulai dari sekolah dasar di desa asalnya. Setelah tamat, Arkoun melanjutkan ke sekolah menengah di kota pelabuhan Oran, kota utama Aljir bagian barat. Sejak 1950 sampai 1954 dia belajar bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir, sambil mengajar di sebuah sekolah menengah atas di al-Harrach, di daerah pinggiran ibu kota Aljazair. Lantas, dia meninggalkan tanah tumpah darahnya saat

negara ini (Aljazair) berperang melawan Prancis. Dan di Negara Prancis pula dia kemudian menetap.

Tahun 1954 sampai 1962 dia menjadi mahasiswa di Paris. Ketika menjadi mahasiswa, dia pun bekerja sebagai pengajar bahasa dan kesusastraan Arab di Paris. Dia juga menjadi guru SMA (Lycee) di Starborug dan mengampuh mata kuliah di Fakultas Sastra Universitas Strasbourg (1956–1959).⁵ Pada tahun 1961 Arkoun diangkat menjadi dosen di Universitas Sorbonne Paris. Dia menggondol gelar doktor sastra pada 1969.

Sejak 1970 sampai 1972 Arkoun mengajar di Universitas Lyon. Dia juga menjadi profesor di Paris VIII University, Paris III University, dan Sorbonne Nouvelle University (1972–1992). Kemudian, Dia kembali sebagai guru besar dalam bidang sejarah pemikiran Islam.⁶

Dalam bidang tulis-menulis dia pernah menjabat direktur jurnal ilmiah studi Islam yang terkenal dengan nama *Arabica*. Dia juga memegang jabatan resmi sebagai anggota panitia nasional (Prancis) untuk etika dan ilmu pengetahuan kehidupan dan kedokteran. Selain bergerak dalam bidang akademik, dia pun menjalin hubungan aktif dengan kaum Muslim minoritas yang tinggal di negeri itu.

Di sini, dia mencermati seluruh gejolak politik antara kaum minoritas (muslim) dengan kaum mayoritas (Katolik). Konflik antara tradisi Islam dan modernitas benar-benar terlihat

nyata dalam kehidupan sehari-hari. Selain itu, kenyataan pahit juga dirasakan kaum Muslim adalah posisi mereka rata-rata menduduki kelas pekerja atau buruh. Arkoun memahami itu semua, dan mencoba mencari solusinya dengan menggunakan metode ilmu-ilmu modern.⁷

Arkoun juga menjadi anggota majelis nasional untuk AIDS, dan anggota Legium Kehormatan Prancis. Belakangan dia menjabat sebagai Direktur Lembaga Kajian Islam dan Timur Tengah pada Universitas Sorbonne Nouvelle (Paris III).⁸ Arkoun sering diundang dan menjadi dosen tamu di sejumlah universitas di luar Prancis, seperti University of California di Los Angeles (1969), Princeton University (1985), Temple University di Philadelphia (1988–90), Lembaga Kepausan untuk studi Arab dan Islam di Roma, dan Universitas Katolik Louvain La-Neuve di Belgia (1977–1993). Ia juga sempat menjadi guru besar tamu di Universitas Amsterdam (1991–1993).⁹

Dia pun pernah menjadi anggota Wissenschaftskolleg di Berlin (1986–1987 dan 1990) dan di Institute of Advanced Studies Princeton, USA (1992–93). Dari tahun 1983–1992, dia diangkat menjadi anggota Award Steering Committee, dan pada bulan Juli 1995 menjabat sebagai dewan juri. Dia juga pernah meraih penghargaan Seventeenth Giorgio Levi Della Vida Award, sebab kontribusinya yang diberikan dalam bidang *Islamic Studies*. Pada tahun 2001 sampai 2002, Arkoun memberikan seri pidato ilmiah

di University of Edinburgh Gifford dengan tema *“Inaugurating a Critique of Islamic Reason”*.¹⁰ Adapun rangkaian pidato ilmiah yang disampaikan selama setahun itu adalah sebagai berikut:

1. Kuliah pertama, tepatnya pada tanggal 29 Oktober, dia memberikan materi tentang *Islam, Europa, and West: The Need for an Intellectual Shift* (Islam, Eropa, dan Barat: kebutuhan untuk perubahan intelektual).
2. Kuliah kedua pada tanggal 31 Oktober, Arkoun menyajikan materi dengan judul *“Inaugurating a Critique of Islamic Reason”* (inagurasi kritik akal Islam).
3. Kuliah ketiga pada tanggal 1 November, dia mengampu mata kuliah dengan judul *“The Concept of Prophetic Discourse: From Revelation to The Revelatory Function of Religious Discourse”* (Konsep Wacana Kenabian: Dari Wahyu Sampai Fungsi Pewahyuan Wacana Keagamaan).

C. Karya Akademik dan Studi al-Quran

Berbicara mengenai sosok Muhammad Arkoun dalam konteks pemikiran Islam, akan terbayang seorang pemikir Islam yang selalu mengadakan penyegaran-penyegaran dalam wacana keislaman, terutama keberaniannya mengkritik, mendekonstruksi; kemudian merekonstruksi pemikiran keislaman yang selama ini dianggap “mapan”, tak bisa diganggu gugat, sebagaimana yang dipegang oleh ulama-ulama klasik.

Sehingga, tak heran keberadaan Arkoun acap kali dianggap sebagai “pembelot” ajaran-ajaran Islam yang sesungguhnya, dan tak jarang banyak kalangan yang menghakiminya sebagai orang “kafir”.

Sikap revolusioner dan liberalisme yang mencirikan pemikiran Arkoun adalah tak lepas dari persentuhannya dengan pemikir-pemikir Barat. Pemikiran Arkoun sangat dipengaruhi oleh gerakan (post) strukturalis Prancis. Metode historisisme yang dipakai Arkoun adalah formulasi ilmu-ilmu sosial Barat Modern hasil ciptaan para pemikir (post) strukturalis Prancis.¹¹ Referensi utamanya adalah Saussure (linguistik), Levi Straus (antropologi), Lacan (psikologi), Barthes (semiologi), Foucault (epistemologi), Derrida (grammatologi), filsuf Prancis Paul Ricour, antropolog seperti Jack Goody dan Pierre Bourdieu.¹²

Arkoun banyak meminjam gagasan kaum (post) strukturalisme untuk diterapkan ke dalam wilayah kajian Islam. Semisal, konsep-konsep korpus, epistema, wacana, dekonstruksi, mitos, logosentrisme, yang ter, tak, dan dipikirkan, *parole*, *aktan*, dan lain-lain. Semua itu adalah bukti bahwa Arkoun memang dimatangkan dalam kancah pergulatannya dengan (post) strukturalisme. Arkoun menunjukkan kelihaiannya ketika secara eklektik bisa “menari-nari” di atas panggungnya. Dia, misalnya, memakai analisis semiotika ke dalam teks-teks suci dengan cara melampaui batas kemampuan semiotika itu sendiri.

Hal ini dia lakukan sebab selama ini belum ada pengembangan terhadap peralatan analitis khusus untuk teks-teks suci. Padahal, teks-teks keagamaan berbeda dengan teks lainnya karena berpretensi mengacu pada petanda terakhir atau petanda transendental (*signifie dernier*). Arkoun juga bisa mencomot konsep-konsep dari Derrida yang berpendapat bahwa bahasa dalam bangunan pemikirannya. Derrida yang berpendapat bahwa bahasa tulisan lebih awal ketimbang lisan (dalam bidang filsafat bahasa) bisa disajikan, tanpa berbenturan dengan Frye yang memandang bahwa bahasa lisan tentunya lebih awal ketimbang bahasa tulisan (dalam bidang antropologi, perkembangan kebudayaan atau peradaban).

Selain dari itu, Arkoun juga mengklaim dirinya sebagai sejarawan-pemikir dan bukan sebagai sejarawan-pemikiran. Sejarawan pemikiran bertugas hanya untuk menggali asal-usul dan perkembangan pemikiran (sejarawan murni), sementara sejarawan-pemikir dimaksudkan sebagai sejarawan yang setelah mendapatkan data-data objektif, dia bisa juga mengolah data tersebut dengan memakai analisis filosofis. Dengan kata lain, seorang sejarawan-pemikir bukan hanya bertutur tentang sejarah pemikiran belaka secara pasif, melainkan juga secara aktif bisa bertutur dalam sejarah.¹³

Adapun karya-karya Arkoun meliputi berbagai bidang, di antaranya adalah:

- *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, 2002, London.
- *The Aga Khan Award as a Process of Thinking*, 1998.
- *L'immigration: Defis et Ricjesses, LXIle Session des Semaines Sociales de France, Paris and Issy-les-Moulineaux*, 1997, France.
- *Spirituallity in Architecture*, 1995.
- *Rethinking Islam: Commn Questions, Uncommon Answers*, Boulder, Col. 1994.
- *Les cultures del Magreb*, 1994.
- *L'Islam et Les Musulmans Dans le Monde*, 1993.
- *La Passione del Conoscere*, Preta, Lorena, 1993
- *Architectural Alternatives in Deteriorating Societies*, 1992.
- *The Meaning of Cultural Conservation*, 1990, *Muslim Character: The Essential and the Changeable*, 1989.
- *Current Islam Faces its Tradition*, 1989.
- *Current Islam Faces its Tradition*, 1989.
- *L'Islam, Morade et Politique*, 1986.
- *Pour Une Critique de la Raison Islamique*, 1984.
- *Islam, Urbanism and Human Existance Today*, 1983.
- *Building and Meaning in the Islamic World*, 1983.
- *L'Islam, Relegion et Sociere*, 1982.
- *Lectures du Coran*, 1982.
- *La Pensee Arabe*, 1975. *Essais sur Pensee Islamique*, 1973.
- *Les Musulmans*.

Sementara itu, karya-karyanya yang terkait dengan kajian keislaman pada umumnya dan metodologi “cara membaca al-Quran” khususnya, yaitu: *Traduction Francaise Avec Introduction et Notes Du Tahdib al-Akhlaq* (tulisan tentang etika/terjemahan Prancis dari kitab *Tahdzîb al-Akhlâq* Ibnu Miskawaih), *La Pensee Arabe* (pemikiran Arab), *Essais Sur la Pensee Islamique* (esei-esei tentang pemikiran Islam), *Lecture du Coran* (pembacaan-pembacaan al-Quran), *Pour Une Critique de La Raison Islamique* (demi kritik nalar islami), *Discours Coranique et Pensee Scintifique* (Wacana al-Quran dan Pemikiran Ilmiah). Kebanyakan karya Arkoun ditulis dalam bahasa Prancis, dan beberapa diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh muridnya yang bernama Hasyim Saleh.¹⁴ Dalam karya-karya inilah, Arkoun banyak menuangkan gagasannya dalam bidang sosial keagamaan dan studi al-Quran kontemporer.

Sebelum mengulas pemikiran Arkoun di ranah studi al-Qur’an, alangkah baiknya terlebih dahulu mengupas secara jeli dan kritis konsep-konsep pengetahuan yang menjadi batu pijakannya, seperti persoalan bahasa dan metode kritik akal Islam. Setelah dua kerangka pemikiran tersebut dibahas secara detail dan komprehensif, baru kemudian mendeskripsikan studi al-Quran. Pembahasannya seputar definisi al-Quran, tujuan membacanya, dan tata cara membaca al-Quran.

C. 1. Fenomena Bahasa

Seperti disinggung di atas bahwa Arkoun sejak muda telah menguasai tiga bahasa: Kabilia, Arab, dan Prancis. Pergumulan dengan tiga bahasa ini, dan ditambah keakrabannya dengan kajian mutakhir itulah yang melatarbelakangi perhatiannya pada kajian linguistik. Namun, linguistik yang dimaksud Arkoun bukan linguistik tradisional yang dianggapnya tidak relevan, namun linguistik modern yang telah banyak mengalami perubahan.¹⁵

Dalam pandangan Arkoun, bahasa tak lebih sekadar masalah teknis untuk mengungkapkan diri, yang dapat diganti tanpa masalah apa pun. Ambillah contoh kata “mitos”. Kata ini, menurut Arkoun, tidak bisa langsung diterjemahkan dengan kata bahasa Arab *usturah*, seperti yang tercantum dalam ayat al-Quran *asâtîr al-awwâlîn*.¹⁶ Sebab, hal ini akan menimbulkan makna negatif. Konsep “mitos”, lanjut Arkoun, biasanya dipergunakan dalam ilmu antropologi dan lebih terkait dengan persoalan *qasas* (cerita) ketimbang *usturah*.¹⁷

Dengan demikian, bahasa—dalam pandangan Arkoun dan yang menjadi titik tolak beberapa kajiannya—memiliki peran penting dalam pemikiran dan sejarah masyarakat, atau yang sering dia sebut trio: bahasa, pemikiran, dan sejarah.¹⁸ Sampai-sampai ia mengatakan bahwa inti pemikiran Islam pada prinsipnya direpresentasikan sebagai persoalan linguistik dan semantik.

Konsep tentang keterkaitan bahasa, pemikiran, dan sejarah manusia, Arkoun banyak dipengaruhi oleh Michael Foucault, seorang filsuf Prancis terkemuka yang paling mendalami dan mengembangkan—meski bukan menciptakan—anggitan wacana. Manusia, menurutnya, pada tiap-tiap zaman menangkap realitas dengan cara tertentu, dan cara manusia menangkap (memandang dan memahami) kenyataan itu disebut *episteme*.

Sebab, manusia menangkap kenyataan dengan cara tertentu, maka ia juga mengekspresikannya dengan cara tertentu pula, yakni yang disebut wacana. Wacana inilah yang merupakan salah satu bentuk kuasa yang menyusun suatu bentuk masyarakat, budaya, dan pemikiran.¹⁹ Pandangan ini amat melekat dalam pemikiran Arkoun, terutama pada saat ia memahami teks-teks Islam, seperti teks mana pun, yang lahir dari kebudayaan dan cara pemikiran tertentu dan pada gilirannya membangun konstruksi pemikiran tertentu dan menguatkannya.

Untuk membuktikan asumsi ini, Arkoun memeriksa karya al-Amiri sebagai bahan eksperimennya dan kemudian menghasilkan tulisan yang berjudul *Logosentrisme et verite relegiuse dans la pensee Islamuque d' apres al-I'Alam bi Manaqib al-Islam al-Amiri* (logosentris dan kebenaran agama dalam pemikiran Islam berdasarkan *al-I'alam bi Manaqib al-Islam* karya al-Amiri). Selain itu, karya Imam Syafi'i *ar-Risalah* juga menjadi bahan kajiannya. Karya-karya tersebut dia perlakukan sebagai wujud dari

pembentukan episteme dan wacana islami. Dalam kaitannya dengan al-Quran, Arkoun di banyak tempat menegaskan bahwa kitab suci kaum Muslim itu merupakan perkataan, fenomena bahasa, kebudayaan, dan keagamaan,²⁰ yang lahir dalam suasana sendiri. Karena ia tidak akan melahirkan berbagai makna kecuali kalau dimasukkan dalam konteksnya, dan pada gilirannya melahirkan suatu penstrukturan kesadaran terlebih dahulu. Pada kenyataannya ia merupakan teks keagamaan yang dimaksudkan untuk dibaca dan dihayati.²¹

C.2. Metode Kritik Akal Islam

Arkoun memiliki “proyek kritik atas akal Islam”, di mana metode yang dia terapkan bukan mengikuti jejak para filsuf. Seperti kalimat Kant yang mengulas tentang kritik rasio dalam buku monumentalnya *Critique of Pure Reason* atau Sartre dalam *Critique of Dialectic Reason*, tapi mengikuti metode para sejarawan.²² Proyek ini dia sistematisasikan dalam bukunya yang monomental, *Pour de La Raison Islamique* (Menuju Kritik Akal Islam). Buku ini, yang semula akan diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul *Naqd al-Aqli al-Islami*, kemudian diterjemahkan dengan judul *Tarikhiyah al-Fikr al-'Arabi al-Islami* (Historisitas Pemikiran Arab Islam). Karya tersebut, menurut Luthfi as-Syaukany, boleh dibilang mewakili pemikiran Arkoun secara keseluruhan, meskipun dia masih mempunyai banyak karya lain.²³

Dalam mewujudkan proyek besar tersebut, sebagaimana yang dia tulis dalam buku ini, Arkoun menerapkan metode historisisme. Historisisme berperan sebagai metode rekonstruksi makna melalui cara penghapusan relevansi antara teks dengan konteks. Melalui metode historisitas yang mewujud dalam bentuk kritik nalar Islam, teks-teks klasik didekonstruksi menuju rekonstruksi (konteks). Nilai metode ini diterapkan pada teks-teks agama, apa yang dilacak Arkoun adalah makna-makna baru yang secara potensial bersemayam dalam teks-teks tersebut.²⁴

Lutfhi as-Syaukani menempatkan Arkoun ke dalam tipologi pemikir Arab kontemporer yang reformistik-dekonstruktif. Tipologi wacana pemikiran ini masih percaya pada tradisi sejauh disesuaikan dengan tuntutan modernitas. Arkoun, misalnya, membedakan dua tradisi: (1) tradisi dengan T besar yang berarti tradisi transendental, abadi, dan tak berubah, dan t kecil adalah produk sejarah dan budaya manusia, baik yang merupakan warisan turun-temurun maupun hasil penafsiran atas wahyu Tuhan lewat teks-teks suci.²⁵ Bagi Arkoun, hanya tradisi kedua yang dapat diuji lewat kritisisme dan karenanya ia mengabaikan tradisi yang pertama.

Dalam pandangan Arkoun, proyek akal Islamnya tak lebih hanyalah perluasan terhadap makna ijtihad klasik. Perpindahan dari ijtihad klasik ke kritik akal Islam adalah usaha memantapkan dan memantapkan posisi ijtihad itu sendiri.²⁶ Sebab begitu

sentralnya proyek kritik akal Islam ini dalam bangunan pemikiran Arkoun.

Berikut ini disajikan penjelasan Arkoun mengenai maksud dari kata kritik dan akal, dengan eksplorasi penerapannya. Menurut pengakuannya, sebagaimana disinggung di atas, istilah kritik akal dalam bukunya itu tidaklah mengacu pada pengertian filsafat, melainkan pada kritik sejarah.

Ketika mendengar kritik akal, maka setiap orang akan terbayang dengan sosok filsuf besar Immanuel Kant dan Sartre. Tetapi kata Arkoun, belakangan Francois Furet menggunakan istilah tersebut untuk tujuan penelitian sejarah. Berbeda dengan Kant dan Sartre yang notabene seorang filsuf, Furet adalah seorang sejarawan. Dia berusaha memikirkan ulang seluruh tumpukan literatur sejarah revolusi Prancis. Revolusi Prancis adalah peristiwa sejarah yang amat kompleks serta mempunyai pengaruh yang begitu besar. Sebegitu rupa sehingga darinya lahir “banjir bandang” literatur komentar, interpretasi yang beragam, dan bahkan bertentangan.

Bagi Arkoun, fenomena di atas bisa dikomparasikan dengan peristiwa turunnya wahyu al-Quran yang telah melahirkan sekian banyak literatur. Tidak hanya beragam, tetapi juga terkadang saling bertentangan satu sama lain. Dia menegaskan, bahkan peristiwa itu (revolusi Prancis) telah merangsang lahirnya komentar serta teori yang begitu luas sejak dua ratus tahun lampau hingga

sekarang (1789–1989). Keadaan ini dapat kita bandingkan dengan apa yang terjadi pada kita dengan teks al-Quran.²⁷

Adapun kata akal merujuk pada akal sebagai fakultas dalam diri manusia untuk berpikir. Manusia berpikir dengan menggunakan alat-alat, yakni berupa kata-kata dari suatu bahasa, kategori-kategori dari logika, postulat atau hipotesis tentang realitas. Akal bisa berubah, seiring dengan perkembangan alat-alat berpikir yang diketemukan akal itu sendiri, seperti dari penemuan-penemuan ilmiah yang revolusioner. Karena itu, Arkoun menegaskan bahwa akal bukanlah konsep abstrak yang melayang-layang di udara, ia adalah konsep konkret yang bisa berubah-ubah.²⁸ Selain itu, ia juga memiliki sejarah dan terus menyebar.

Pada taraf selanjutnya, Arkoun membedakan antara akal religius (*religious reason*) dan akal filosofis (*philosophical reason*). Dalam diskursus religius, misalnya, ada metafor-metafor, simbol, dan kisah-kisah mitis. Akal religius digunakan oleh kaum semitis: Yahudi, Kristen, dan Islam, sementara akal filosofis digunakan oleh para filsuf. Menurut hemat Arkoun, penemuan revolusioner Galileo di bidang astronomi (bumi mengitari matahari) pada abad 16, revolusi Lutheran pada abad 18 yang menegakkan pendirian (otonomi) akal dan menempatkannya dalam posisi rasional terhadap kitab suci, dan revolusi politik di Inggris dan Prancis pada abad 18; telah mengubah akal secara radikal dengan menghasilkan akal modern. Tetapi, apa

yang terjadi di Italia, Inggris, Prancis, Spanyol itu tidak terjadi dalam masyarakat-masyarakat Islam.²⁹ Akibatnya, akal (atau alam pikiran) umat Islam belum bisa lepas dari mental abad pertengahan yang kental dengan ortodoksisme dan dogmatisme.

Untuk menjelajahi dan mengaduk-aduk sejarah pemikiran Islam, seperti halnya seorang arkeolog, Arkoun menggali seluruh lapisan geologis pemikiran (akal) Arab-Islam dengan memakai “pisau” epistema Michael Foucault. Arkoun membagi tiga tingkatan sejarah terbentuknya akal Arab-Islam: klasik, skolastik, dan modern. Yang dimaksud dengan tingkatan klasik adalah sistem pemikiran yang diwakili oleh pemula dan pembentuk peradaban Islam.

Skolastik adalah akal jenjang kedua yang merupakan medan taklid sistem berpikir umat. Sedangkan akal tingkatan modern adalah apa yang dikenal dengan kebangkitan dan revolusi. Dengan membagi sejarah ke dalam tiga penggalan epistema ini, tampaknya Arkoun bermaksud untuk menjelaskan term “yang terpikirkan” (*le pensable/thinkable*), “yang tak terpikirkan” (*’impense/unthinkable*), dan “yang belum terpikirkan” (*’impensable/not yet thought*),³⁰ yang kemudian diterapkan dalam mengupas sejarah pemikiran Arab Islam.

Adapun yang dimaksud dengan yang terpikirkan adalah hal-hal yang mungkin umat Islam memikirkannya, karena jelas dan boleh dipikirkan. Sementara yang tak terpikirkan adalah hal-hal

seputar tidak ada kaitannya antara ajaran agama dengan praktik kehidupan.³¹ Demi menembus lapisan terdalam dari geologi pemikiran Islam, Arkoun pun menjamah jantung eksistensialnya: al-Quran, sunah dan ushul fiqh.

Dalam pandangan Arkoun, al-Quran itu tunduk pada sejarah (*the Qur'an is subject to historicity*).³² Baginya, sebab asy-Syafi'i berhasil membuat sistematika konsep sunah dan pembakuan ushul kepada standar tertentu serta pembakuan al-Quran kepada sebuah mushaf resmi (korpus resmi tertutup/mushaf Utsman), sehingga banyak ranah pemikiran yang tadinya yang terpikirkan, berubah menjadi hal-hal yang tak terpikirkan. Sampai sekarang, di tengah tantangan Barat modern, menurutnya, area tak terpikirkan masih berkembang.

Demikianlah, Arkoun melihat sikap ortodoksisme (paham yang selalu menekankan pada penafsiran *nash-nash* yang pasti benar, sehingga penafsiran orang lain salah, bid'ah) dan dogmatisme abad skolastik (dogmatisme ditandai dengan pencampuradukan antara wahyu dengan non-wahyu, atau masuknya non-wahyu ke dalam wilayah wahyu), yang masih tetap bercokol dalam akal Arab Islam dewasa ini.

Melalui kritik historisnya, Arkoun menemukan karakteristik umum bagi akal Islam. *Pertama*, ketundukan akal-akal kepada wahyu yang "terberi" diturunkan dari langit). Wahyu mempunyai kedudukan dan posisi yang lebih tinggi, sebab di hadapan akal-akal

itu ia memiliki watak transedentalitas (*al-ta'ali, la transcendance*) yang mengatasi manusia, sejarah, dan masyarakat.

Kedua, penghormatan dan ketaatan kepada otoritas agung. Imam mujtahid dalam setiap mazhab tidak boleh dibantah atau didebat, walaupun di antara para mujtahid sendiri terdapat banyak perbedaan, bahkan perselisihan. Para imam mujtahid ini telah mematok kaidah-kaidah menafsirkan al-Quran secara benar, termasuk *istimbat* hukum. Otoritas ini menjelma dalam sosok para imam mazhab. *Ketiga*, akal beroperasi dengan cara pandang tertentu terhadap alam semesta, yang khas abad pertengahan, sebelum lahirnya ilmu astronomi modern.³³

Bagi Arkoun, syarat utama untuk mencapai keterbukaan (pencerahan) pemikiran Islam di tengah kancan dunia modern adalah dekonstruksi terhadap epistem ortodoksi dan dogmatisme abad pertengahan. Dari kritik historisnya, Arkoun juga mendapati bahwa tumpukan literatur tafsir-tafsir al-Quran tak ubahnya seperti endapan lapisan-lapisan geologis bumi. Dalam konteks ini, secara radikal Arkoun menganggap sejarah tafsir sebagai sejarah penggunaan al-Quran sebagai dalih.

Bila seseorang yang mau memeriksa khazanah tafsir dengan seluruh macam mazhabnya, maka dia akan tahu bahwa sesungguhnya al-Quran hanyalah “alat untuk membangun teks-teks lain yang dapat memenuhi kebutuhan dan selera suatu masa tertentu setelah masa turunnya al-Quran itu sendiri”. Seluruh

tafsir itu ada dengan sendirinya dan untuk dirinya sendiri. Dia merupakan karya intelektual serta produk budaya yang terikat dengan konteks kultural yang melatarinya, dengan lingkungan sosial atau teologi yang menjadi “payungnya” daripada dengan konteks al-Quran itu sendiri.³⁴

Menurut Arkoun, pola hubungan yang terus-menerus antara teks pertama dan eksploitasi teologis dan ideologis yang begitu beragam terhadapnya, yang dilakukan oleh berbagai latar kultural dan sosial yang berbeda itu membuat teks kedua memiliki sejarahnya sendiri. Sejarah tafsir adalah sejarah pernyataan yang diulang-ulang, secara lebih kurang atau lebih bersemangat, mengenai sifat kebenaran, keabadian, dan kesempurnaan dari risalah yang diterima dan disampaikan Nabi Muhammad.

Dengan begitu, tafsir lebih bersifat “apologi defensif” daripada pencarian suatu cara memahami. Padahal, kata Arkoun, al-Quran tidak membutuhkan suatu apologi guna menunjukkan kekayaan yang terkandung di dalamnya.³⁵ Oleh sebab itu, berbagai literatur tafsir, di satu sisi, memang membantu mengantarkan kaum Muslim untuk memahami al-Quran; namun di sisi lain, kadang malahan merintang pandangan mereka dari al-Quran. Lantaran sejarah tafsir yang “menggeologis” itulah, barang kali, Arkoun memandang tafsir sekarang lebih banyak menyebabkan kemandekan ketimbang pencerahan dan kemajuan.

Jadinya sekarang, kalam Allah ditentang dan digagalkan oleh praktik masyarakat kita di masa kini; dihormati, namun pada kenyataannya dihalangi oleh kaum Muslim, dan direduksi oleh pengetahuan ilmiah kaum orientalis menjadi budaya semata.³⁶ Dalam konteks ini, perlu segera dicatat bahwa apa yang dianggap tidak relevan atau penyebab kemandekan bukanlah al-Quran, tapi pemikiran yang dipakai oleh para teolog dan fuqaha dalam menafsirkan al-Quran. Banyak ilmu pengetahuan yang berkembang pesat di Barat, semisal, ilmu antropologi, sosiologi, biologi dan linguistik. Tetapi kesemuanya, menurut Arkoun, belum digunakan secara optimal oleh para mufasir kita dalam mengungkapkan makna al-Quran.³⁷ Sehingga, al-Quran terkesan dingin dan tak mampu menyapa berbagai fenomena yang berkembang saat ini.

Demikian kompleks dan peliknya sejarah tafsir, sehingga upaya restrukturisasi dengan cara penulisan sejarahnya secara jernih dan kritis adalah sangat mendesak. Untuk kepentingan ini, Arkoun melakukan klarifikasi sebagai berikut: bagaimana kita dapat membaca al-Quran secara “baru”? Sebelum menjawab dan mengulas panjang lebar pertanyaan ini, Arkoun terlebih dahulu mendefinisikan: (1) apa itu teks al-Quran; dan (2) apa tujuan membaca al-Quran. Sebab, secara metodologis, cara membaca al-Quran sedikit banyak ditentukan oleh pandangan mengenai al-Quran itu sendiri (postulat ontologis) dan tujuan pembacaannya (postulat aksiologis).³⁸

C.3. Pengertian al-Quran dan Tujuan Membacanya³⁹

Al-Quran merupakan salah satu dari sejumlah kecil kitab yang telah memberikan pengaruh begitu luas dan mendalam terhadap jiwa dan tindakan manusia. Sejak datangnya Islam, setiap muslim harus meyakini bahwa al-Quran merupakan firman Allah. Karena begitu pentingnya al-Quran, Arkoun sampai-sampai mengklasifikasikan al-Quran dengan beberapa karakteristik al-Quran sebagai bentuk pengiriman oral, al-Quran sebagai bentuk ujaran liturgis, al-Quran sebagai wahyu Allah, dan al-Quran sebagai teks.⁴⁰

Sebagai sebuah teks, tentunya al-Quran menduduki posisi paling sentral, karena di dalamnya terkandung pewahyuan Ilahi kepada manusia. Sehingga, tak berlebihan jika al-Quran sendiri memiliki banyak nama, seperti *al-Furqan*, (QS. al-Furqan [25]: 1), *al-Kitab* (QS. ad-Dukhan [44]: 1–2), *Kalam* (QS. at-Taubah [9]: 6), *Nur* (QS. al-Nisaa' [4]: 14), *Mau'idzah* (QS. Yunus [10]: 57),⁴¹ dan lain-lain. Nama-nama ini sekaligus menandakan pandangan kaum Muslim mengenai status kitab sucinya yang sangat dimuliakan dan disucikan.

Dengan meminjam analisis semiotik, Arkoun mengatakan bahwa al-Quran adalah teks kitab hasil tindakan pengujaran (*enunciation*) yang diusulkan Tuhan kepada segenap manusia. Teks ini berasal dari bahasa lisan yang kemudian ditranskripsi ke dalam bentuk teks. Al-Quran adalah kalam Allah yang diterima

dan disampaikan Nabi Muhammad kepada umat manusia selama tidak kurang dari dua dasawarsa terhadap, baik yang bersifat spontan dari keimanannya sebagai muslim maupun dari pernyataan-pernyataannya yang ingin membuktikan keniscayaan petanda terakhir (*signifier dernier*).

Kendati demikian, wahyu dalam bentuk bahasa lisan ini baru kemudian dibukukan menjadi teks tertulis setelah memasuki masa Utsman, sekitar satu setengah periode setelah Nabi Muhammad Saw. wafat. Jauh sebelum Arkoun, buku-buku pegangan sebenarnya telah banyak memberikan perhatian Mushaf Utsmani ini. Hanya saja, Arkoun melihat bahwa informasi-informasi tersebut belum dipertimbangkan secara serius bagi penjelajahan makna al-Quran. Untuk mempertimbangkan data historis semaksimal mungkin, Arkoun kembali pada rujukan linguistik mengenai: (1) peralihan dari bahasa lisan ke dalam bahasa tulisan dan (2) perubahan dari kalam kenabian yang bersifat terbuka pada konteks yang beraneka ragam yang membicarakan situasi akhir batas eksistensial manusia: cinta, hidup, dan mati, menjadi wacana pengajaran yang memberikan menurut anggitan kaku dan karenanya cenderung tertutup.⁴² Tampaknya, menurut Arkoun, proses yang kedua (perubahan kalam kenabian) dengan yang pertama (peralihan bahasa lisan ke tulisan) berlangsung seiring dan berjalan secara simultan.

Dengan analisis serupa (analisis linguistik), Arkoun mulai memeriksa proses gerakan *tanzil* (turunnya) wahyu al-Quran.

Pertama-tama, Arkoun memilah beberapa tahap kalam Allah (KL), wacana qurani (WQ), korpus resmi tertutup (KRT) dan diakhiri dengan fenomena korpus tertafsir (KT).⁴³ Anggitan kalam Allah merujuk pada logos atau sabda Allah yang tak terbatas dalam pengertian yang dipakai al-Quran (31:27), *“Seandainya semua pohon yang ada di atas bumi diubah menjadi pena dan lautan yang diperluas dengan tujuh lautan lain dengan tinta, kata-kata Allah tidak akan habis (oleh usaha mentranskripsinya).”*⁴⁴ Demikian juga dalam pengertian orang-orang Kristen yang mengatakan, *“Isa adalah sabda Allah.”*⁴⁵

Dari kutipan di atas bisa disimpulkan bahwa wahyu-wahyu yang disampaikan kepada manusia dengan perantara para rasul hanyalah pengalaman dari kalam Allah yang tak terbatas. Suatu kalam yang tak tertulis yang didefinisikan dalam teologi klasik sebagai yang bersamaan dengan Allah dalam keabadiannya. Penggal-penggal dari kalam Allah secara linguistik telah diartikulasikan dalam bahasa Ibrani (al-Kitab), bahasa Aramea (Isa, meski demikian ajarannya dilaporkan dalam bahasa Yunani), dan bahasa Arab (al-Quran). Dengan demikian, kata Arkoun, teks al-Quran paling tidak mengalami tiga tahap semio-linguistik.⁴⁶

Tahap semio-linguistik pertama adalah proses pengujaran. Pada tahap ini pengujaran lisan sama dengan atau sesuai dengan tahap wacana (wacana dalam pengertian linguistik yang diartikan sebagai pengujaran yang menandakan adanya seorang

pembicara dan pendengar dengan niat dari yang pertama untuk menyampaikan suatu pesan kepada yang kedua dan kemungkinan bagi yang kedua untuk bereaksi secara langsung) al-Kitab, Injil, dan al-Quran.

Dalam tahapan ini, hubungan komunikasi antara Tuhan dan nabi selalu terkait dengan situasi wacana atau lingkungan semiologis ketika pelepasan dan penangkapan pesan berlangsung. Hal ini terjadi sekali untuk selamanya dan tidak bisa diulang.

Tahap semio-linguis kedua adalah proses pencatatan al-Qur'an secara tertulis dalam mushaf Utsmani (korpus resmi tertutup).⁴⁷ Dengan ungkapan korpus resmi tertutup, Arkoun ingin menekankan aspek historisitas dari mushaf, yang suka atau tidak, tidak bisa diabaikan. Arkoun mengatakan: *"This is extremely important: it refers to many historical facts depending on social and political agent, not on God. Let us elaborate it more clearly."*⁴⁸

Tahap semio-linguis ketiga adalah penafsiran dari korpus resmi tertutup itu dan menghasilkan korpus tafsir, secara linguistik adalah mutlak sehubungan dengan penjelajahan makna-makna al-Qur'an itu, pemahaman bahwa selalu teks tertulislah yang ditafsirkan dan bukan lagi wacana pertama. Arkoun menyajikan argumentasi:

"Sesungguhnya kita tahu bahwa suatu teks tidak ditulis selama saya belum membacanya. Artinya, setiap

pembaca menulis teks itu lagi sesuai dengan kisi-kisi persepsinya dan prinsip-prinsip penafsirannya. Kisi-kisi dan prinsip-prinsip sendiri tidak hanya berkaitan dengan tradisi kebudayaan yang dipakai setiap pembaca sebagai sandaran, namun juga dengan paksaan ideologi dari kelompok dan masanya.”⁴⁹

Dari argumentasi di atas dapat dilihat secara mencolok bahwa Arkoun mengaitkan (menarik korelasi positif) proses Pembakuan tafsir al-Quran yang tercermin dari berbagai tumpukan literatur, dengan proses penetapan al-Quran secara tertulis dan dengan wacana kenabian menjadi wacana pengajaran, sebagaimana disinggung di atas. Pendirian Arkoun ini bukannya melenggang tanpa kritik. Van Koningsveld, dalam kritiknya terhadap Arkoun, mengatakan bahwa Arkoun melebih-lebihkan pentingnya pencatatan teks al-Quran secara tertulis sebagai faktor pembakuan penafsirannya.⁵⁰

Dengan merujuk pada Hjemselv, Arkoun mengatakan bahwa dengan pendekatan semiotis maka pembaca akan memandangi suatu teks sebagai keseluruhan, dan sebagai suatu sistem dari hubungan-hubungan intern, serta mendekati suatu teks tanpa interpretasi tertentu sebelumnya atau peranggapan lain. Tampaknya Arkoun melihat al-Quran sebagai suatu keseluruhan teks yang terkait secara koheren dan utuh satu sama lain. Karena itu juga, Arkoun ingin memandangi al-Quran sebagaimana al-Quran itu sendiri berbicara dan memandangi dirinya sendiri.⁵¹

Dari semua proses historis di atas, Arkoun tampaknya ingin menegaskan bahwa telah terjadi pemiskinan kemungkinan untuk memahami wahyu dari segi segala dimensinya. Firman kenabian (*prophetique*) direduksi menjadi firman yang berorientasi pada pengajaran (*professoral*), yakni berorientasi pada abstraksi tanpa memperhitungkan secara serius pihak yang mula-mula dituju oleh firman itu.

Dalam ungkapan bahasa semiotika, teks al-Quran sebagai *parole* didesak oleh teks *langue*.⁵² Mengenai *langue*, bahasa Arab sebagai lokus turunnya al-Quran ini, Arkoun mengatakan, “Pada kenyataannya, wacana al-Quran adalah suatu orkestrasi musikal sekaligus semantis dari anggitan-anggitan kunci yang ditimba dari kosakata Arab biasa yang telah mengalami transformasi radikal selama berabad-abad.”⁵³

Setelah panjang lebar mengurai definisi al-Quran dan beberapa hal yang melingkupinya, Arkoun kemudian mulai menjawab pertanyaan, apa tujuan membaca al-Quran? Tujuan membaca al-Quran (*qira'at*) bagi Arkoun adalah untuk mengerti (*comprendre*) komunikasi kenabian yang disampaikan lewat teks tertulis. Dengan kata lain, *qira'at* dimaksudkan untuk melakukan semacam tapak tilas, proses pengujaran (*enunciation*) al-Quran dari berbagai segi dan dimensinya, sebagaimana waktu pertama kali diungkapkan dalam suasana semiologis yang masih kaya dan segar.

Artinya, tujuan *qira'at* bukan semata-mata untuk mengerti teks, melainkan untuk mendapatkan teks. Secara metodologis, tapak tilas ini sebenarnya tidak mungkin karena proses pengujian hanya terjadi satu kali, unik, dan karenanya tak akan pernah terulang lagi. Yang paling mungkin dilakukan hanyalah menjulurkan tangan secara asimtotis⁵⁴ kepada suatu pendekatan yang makin lama makin akrab dengan wacana itu, dengan cara mengembalikan (dengan segala keterbatasannya) teks al-Quran sebagai *langue* menjadi *parole* bagi orang-orang yang hidup pada zaman sekarang ini.

Qira'at, menurut Arkoun, juga dimaksudkan untuk memproduksi makna-makna yang berada di balik teks harfiyah dengan cara mengungkapkan struktur bahasa mitis al-Quran dan melepaskannya dari jebakan bahasa logis dan logosentris. Tampaknya, bagi Arkoun, *qira'at* berarti menangkap pesan universal dan asa paling primordial yang berada di balik semua al-Kitab (seluruh kitab suci yang diturunkan Allah kepada umat manusia lewat perantara para rasul-Nya); dengan melakukan semacam ziarah spiritual vertikal gerak balik menaiki tangga gerakan linier *tanzil* al-Quran yang dikemukakannya, sampai pada sabda atau kalam Allah yang tak terhingga. Hal ini guna mendamaikan perang teologis yang terjadi di antara masyarakat kitab. Karena itu, Arkoun menginginkan tafsirnya mampu mengatasi masalah ketegangan klaim teologis ini:

“Keinginan kami adalah membuat mungkin suatu penanganan yang solider terhadap kitab-kitab suci oleh orang-orang ‘Ahli Kitab’. Untuk itu, kami mengajak pembaca untuk membaca al-Quran menurut aturan-aturan suatu metode yang dapat diterapkan kepada semua teks doktrinal besar.”⁵⁵

C.4. Cara Membaca Teks al-Quran

Setelah mendefinisikan apa itu al-Quran dan apa tujuan membacanya, Arkoun lantas menawarkan metode baca teks al-Quran secara baru. Namun, sebelum menjelaskannya panjang lebar, Arkoun terlebih dahulu menerapkan dua aturan yang hendaknya diperhatikan bagi pembaca ketika berinteraksi dengan teks al-Quran.⁵⁶

1. Mengangkat makna dari apa yang dapat disebut secara doktrinal dalam Islam dengan menundukkan teks al-Quran dan semua teks yang sepanjang sejarah pemikiran Islam telah berusaha menjelaskannya (tafsir dan semua literatur yang ada kaitannya dengan al-Qur’an, baik langsung maupun tidak); kepada suatu ujian kritis yang tepat untuk menghilangkan kerancuan-kerancuan, untuk memperlihatkan dengan jelas kesalahan-kesalahan, penyimpangan-penyimpangan dan ketidakcukupan, dan untuk mengarah kepada pelajaran-pelajaran yang selalu berlaku.

2. Menetapkan suatu kriterialogi⁵⁷ yang di dalamnya akan dianalisis motif-motif yang dapat dikemukakan oleh kecerdasan masa kini, baik untuk menolak maupun untuk mempertahankan konsepsi-konsepsi yang dipelajari.

Dalam melacak dan mencari makna dari al-Quran, hal pertama yang di jauhi Arkoun adalah pretensi untuk menetapkan makna sebenarnya dari al-Quran. Sebab, Arkoun tidak ingin membakukan makna al-Quran dengan cara tertentu, kecuali menghadirkan—sebisanya mungkin aneka ragam maknanya.

Dalam membaca al-Quran, kata Arkoun, ada tiga saat (*moment*) yang harus diperhatikan betul oleh setiap pembaca agar tidak terjebak pada pemahaman yang kaku dan pada akhirnya bisa menemukan harta kekayaan (makna) al-Quran:

1. Suatu saat linguistik yang memungkinkan kita untuk menemukan keteraturan dasar di bawah keteraturan yang tampak.
2. Suatu saat antropologi mengenali bahasa al-Quran yang bersusunan mitis.
3. Suatu saat historis yang di dalamnya akan ditetapkan jangkauan dan batas-batas tafsir logika-leksikografis dan tafsir-tafsir imajinatif yang sampai hari ini dicoba oleh kaum Muslim.⁵⁸

Ketiga cara pembacaan al-Quran di atas akan penulis bahas secara detail pada Bagian IV, sebab metode cara baca yang ditawarkan Arkoun tersebut amat terkait dengan teori-teori semiotika. ■

Catatan Akhir:

- 1 J. L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic Word*, (New York: Oxford University Press, 1995), vol. I, hlm. 139.
- 2 Haji Johan Meuleman, (ed.) "Pengantar", dalam Muhammad Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 1.
- 3 Saudi Putro, *Muhammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 11–13.
- 4 Haji Johan H. Mueleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern; Memperkenalkan Pemikiran Muhammad Arkoun", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, no. 4 vol. IV, 193, hlm. 94.
- 5 M. Nasir Tamara, "Muhammad Arkoun dan Islamologi Terapan", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Jakarta, LSAF, no. 3. vol. I, 1989, hlm. 45.
- 6 Johan Hendrik Mueleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern...",
- 7 Achmad Muhammad, *Pendekatan Linguistik dalam Penafsiran al-Qur'an*, dalam Tesis Program Studi Agama dan Filsafat, PPs IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1999.
- 8 Saudi Putro, *Muhammad Arkoun tentang Islam...*, hlm. 18.
- 9 Saudi Putro, *Muhammad Arkoun tentang Islam...*, hlm. 17.
- 10 www.litera.ru/slova/gorny/trans.html.
- 11 Luthfi Assyaukani, "Tipologi Pemikiran dan Wacana Arab Kontemporer", dalam *Jurnal Pemikiran Islam* vol. I no. I, Juli–Desember 1998, hlm. 77.
- 12 Johan H. Mueleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern...", hlm.12-13.
- 13 Muhammad Arkoun, "Metode Kritik Akal Islam" , terj. Ulil Absar Abdallah, dalam *Ulumul Qur'an*, no. 5&6, vol, V, hlm. 158-159
- 14 Saudi Putro, *Muhammad Arkoun tentang Islam...*, hlm. 18–19.
- 15 Muhammad Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, no. 7, vol. II, 1990, hlm. 86.
- 16 Lihat Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam Today*, (Washington D.C: Georgetown University, 1987), hlm. 5. Dalam al-Qur'an, kata

asatir al-awwaalin terdapat pada surat al-An'am [6]: 25: "...*al-Qur'an* Ini tidak lain hanyalah dongengan orang-orang dahulu"; surat al-Anfal [8]: 31: "Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami, mereka berkata, 'Sesungguhnya kami telah mendengar (ayat-ayat yang seperti ini), kalau kami menghendaki niscaya kami dapat membacakan yang seperti ini, (al-Quran) ini tidak lain hanyalah dongeng-dongengan orang-orang purbakala"; surat al-Qalam [68]: 15: "Apabila dibacakan kepadanya ayat-ayat Kami, ia berkata, '(Ini adalah) dongeng-dongengan orang-orang dahulu kala." Dalam terjemahan al-Qur'an Versi Depag RI, kata *asatir al-awwaalin* dalam tiga ayat tersebut selalu diartikan dongeng-dongengan orang-orang dahulu kala.

- 17 Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam Today...*
- 18 Muhammad Arkoun, *Tarikhiah al-Fikri al-Islami*, terj. Hasim Shalih. Tr., (Beirut: Markaz al-Inma al-Qoumi, 1987), hlm. 17.
- 19 Ahmad Muhammad..., *Op.Cit.*, hlm. 66.
- 20 Muhammad Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm.1.
- 21 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 185–186.
- 22 Muhammad Arkoun, "Metode Kritik Akal Islam" ..., *Op.Cit.*, hlm. 156.
- 23 Luthfi Assyaukani, "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modern; Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", dalam *Jurnal Ulumul-Qur'an*, no. 1, vol. V 1994, hlm. 25.
- 24 Luthfi Assyaukani, "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modern...",
- 25 Luthfi Assyaukani, "Tipologi Pemikiran...", hlm. 77.
- 26 Luthfi Assyaukani, "Islam dalam Konteks Pemikiran...", hlm. 26.
- 27 Muhammad Arkoun, "Metode Kritik Akal Islam"..., hlm.157.
- 28 Cecep Ramli Bihar Anwar "Cara Membaca al-Qur'an" dalam <http://islamlib.com/id/artikel/cara-membaca-al-quran/>.

- 29 Muhammad Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, no. 7 vol. II 1990, hlm. 82.
- 30 Luthfi Asyasyaukani, "Islam dalam Konteks Pemikiran...", hlm. 23.
- 31 Penjelasan ini bisa dilihat lebih jauh pada Johan Hendrik Meuleman, "Takrir" dalam Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1995), hlm. 316.
- 32 Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam Today...*, *Op.Cit.*, hlm. 9. Bandingkan dengan Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism; an Islamic Perspective of interrigous Solidarity Against Oppression*, (Oxford: Oneworld, 1997), hlm. 69.
- 33 Muhammad Arkoun, "Metode Kritik Akal Islam"..., hlm. 158–159.
- 34 Muhammad Arkoun, "Metode Kritik Akal Islam"...,
- 35 St. Sunardi, "Membaca al-Qur'an...", dalam Johan Hendrik Meuleman (ed), *Tradisi, Komodernan, dan Metamodrenisme; Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun* (Yogyakarta: LKIS, 1996), hlm. 60.
- 36 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 48.
- 37 Muhammad Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an...*, hlm. 85.
- 38 Untuk lebih jelasnya, lihat St. Sunardi, "Membaca al-Qur'an...", hlm. 57–96.
- 39 Cecep Ramli Bihar Anwar "Cara Membaca al-Qur'an" dalam <http://islamlib.com/id/artikel/cara-membaca-al-quran/>.
- 40 Muhammad Arkoun, *The Thought in Contemporary Islamich Thought*, (London: Saqi Books, 2002), hlm. 48.
- 41 Badruddin Muhammad Ibn Abdullah al-Zarkasy, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Darul Fikr, 1988), Juz. I, hlm. 343.
- 42 Dikutip dari Johan Hendrik Meuleman, "Riwayat Hidup dan Latar Belakang Muhammad Arkoun", dalam Muhammad Arkoun *Nalar Islami...*, *Op.Cit.*, hlm. 26.

- 43 Cecep Ramli Bihar Anwar, "Cara Membaca al-Qur'an" dalam <http://islamlib.com/id/artikel/cara-membaca-al-quran/>.
- 44 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Semarang: CV. asy-Syifa', 1999), hlm. 656.
- 45 Cecep Ramli Bihar Anwar, "Cara Membaca al-Qur'an" dalam <http://islamlib.com/id/artikel/cara-membaca-al-quran/>.
- 46 Cecep Ramli Bihar Anwar, "Cara Membaca al-Qur'an" ...,
- 47 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 4–6.
- 48 St. Sunardi, "Membaca al-Quran...", hlm. 64.
- 49 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*,
- 50 Johan Hendrik Meuleman, "Riwayat Hidup dan Latar Belakang Muhammad Arkoun", dalam Muhammad Arkoun *Nalar Islami...*,
- 51 Johan Hendrik Meuleman, "Riwayat Hidup...",
- 52 Johan Hendrik Meuleman, "Riwayat Hidup...", hlm. 14.
- 53 Cecep Ramli Bihar Anwar "Cara Membaca al-Qur'an" dalam <http://islamlib.com/id/artikel/cara-membaca-al-quran/>.
- 54 Asimtotis (Asymtotique) adalah semakin mendekati, tetapi tidak pernah mencapai seluruhnya. Istilah ini diambil dari kosakata Matematika. Lihat Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 244.
- 55 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 50.
- 56 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*,
- 57 Kriteriaologi adalah himpunan dari berbagai kriteria atau ukuran (*critere*). Arkoun, misalnya, mengatakan semua teks Arab dari abad pertengahan mematuhi kriteriaologi yang ketat, yaitu himpunan keyakinan yang membentuk berbagai peranggapan dari setiap tindak pemahaman pada periode tersebut. Lihat Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 242.
- 58 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 51.

BAGIAN IV
SEMIOTIKA AL-QURAN
PERSPEKTIF MOHAMMAD
ARKOUN: TEORI DAN APLIKASI



“Analisis historis Arkoun dimulai dengan penggambaran fakta identifikasi nama-nama dan hubungan-hubungan yang terdapat dalam tafsir al-Quran. Selain itu, analisis ini juga mempertanyakan dan menjelaskan mengapa para mufasir terdahulu menafsirkan al-Quran sedemikian rupa. Pertanyaan ini akan terjawab, sebagaimana diungkapkan Arkoun, jika pembaca mengenali beberapa kode yang terdapat dalam teks tafsir tersebut.”



“For the first time in history of the Qur’anic exegesis, I raised the crucial issue of reading texts according to the new epistemology introduced by modern linguistics and semiotics. When I applied this epistemology to reading of Fatimah....”¹

Kutipan di atas secara eksplisit mengindikasikan bahwa linguistik dan semiotika mewarnai pemikiran Arkoun dalam membaca teks al-Quran. Sehingga, tidaklah berlebihan jika penulis berusaha menelaah salah satu dari dua epistemologi tersebut, yakni semiotika, sebagai pengayaan wacana dalam studi al-Quran.

Dalam uraian ini, penulis akan memfokuskan diri pada semiotika yang digunakan Arkoun untuk memahami dan memproduksi makna yang terpendam di dalam al-Quran. Dengan pendekatan ini dia mengurai persoalan tanda, kode, simbol, bahasa mitis, anggitan, dan lainnya yang bersarang dalam al-Quran. Harapan

utama dari metode ini, pembaca al-Quran mampu mendapatkan pengetahuan yang lebih ke dalam isi samudra al-Quran yang selalu menyimpan kekayaan dan misteri.

Akan tetapi, sebelum mengulas lebih jauh epistemologi tersebut, penulis terlebih dahulu menelaah dan menjelaskan beberapa konsep dasar semiotika al-Quran menurut perspektif Arkoun, pembagian semiotika, dasar-dasar semiotika, ruang lingkup, dan beberapa contoh pembacaan al-Quran dengan analisis semiotika. Tema-tema yang dibahas dalam subbab di bawah ini tidak serta-merta semua berasal dari pemikiran Arkoun, melainkan juga gabungan dari penelusuran penulis terhadap beberapa pemikiran yang menginspirasi dirinya dan pemikirannya yang masih orisinal. Semua tema-tema ini sengaja didedahkan sebagai batu pijakan penulis untuk memperkenalkan semiotika al-Quran menurut perspektif Arkoun.

A. Konsep Dasar Semiotika al-Quran

Hasil kemajuan mutakhir Barat amat terkenal mewarnai pemikiran Arkoun dan berlangsung semenjak dia hidup di Prancis. Bagi Arkoun, keunggulan ilmu Barat terletak pada sisi rasionalitas yang dijunjung tinggi. Sederet filsuf Prancis yang ikut mewarnai intelektual Arkoun, di antaranya: Paul Ricouer, Michel Foucault, dan Jacques Derrida. Dalam bidang antropologi, Arkoun lebih condong pada pemikiran antropolog asal Inggris, Jack Goody

dan antropolog asal Prancis, Pierre Bourdieu. Sedangkan dalam bidang bahasa, dia tampaknya dipengaruhi kuat ahli linguistik Swiss, Ferdinand De Saussure, ahli semiotika Prancis Roland Barthes, dan ilmuwan kesustraan Kanada Northrop Frye.

Dalam memperkaya ilmu-ilmu al-Quran, misalnya, Arkoun banyak terinspirasi pada gagasan yang telah digulirkan Saussure, terutama dalam mengeksplorasi aspek “sinkronis”. Bagi Arkoun, aspek sinkronis yang dia manfaatkan untuk memahami teks al-Quran meliputi: (1) status linguistik dari wacana al-Quran (perkataan, wacana, teks, wacana qur’ani, korpus, susunan persajakan dan bentuk ungkapan, susunan sintaksis dan alat-alat gramatikal, kosakata, retorika dan percobaan pembuatan tipologi wacana Quran; (2) analisis semiotika (model aktansial, sandi-sandi kebudayaan, fungsi cerita, mekanisme produksi, dan reproduksi makna, simbol, tanda, anggitan, dan kata); (3) analisis sosio-kritis (proses sosial pengujaran, polarisasi wacana dan yang lainnya; (4) analisis psiko-kritis (sesuatu yang terkait dengan rasional dan irasional, kesadaran mitis, kesadaran religious, penyajian perspektif, sesuatu yang sakral, sesuatu yang kodrati dan adikodrati, sesuatu yang konkret dan abstrak, dan lain-lain).²

Adapun aspek “diakronis”, meliputi: (1) pembentukan masyarakat kitab (kekuasaan logos ilahi, nalar islami, historitas pemahaman kitab, dan lain-lain); (2) tradisi kitab suci dan tradisi etno-budaya (pengertian tradisi, prinsip-prinsip sejarah Islam,

dan lain-lain); (3) beberapa perspektif antropologis (masyarakat, kebudayaan, pengertian wahyu dalam tradisi Semit, nalar grafis, dan lain-lain); (4) filsafat fakta keagamaan.³ Dua aspek (sinkronis dan diakronis) dengan beberapa unsurnya di atas, terkesan idealis, sehingga Arkoun sendiri tidak membahas semuanya secara tuntas.

Selain itu, ada beberapa istilah linguistik Saussure lain yang juga sering digunakan Arkoun dalam memahami teks al-Quran, seperti konsep *language*, *langue*, dan *parole*. Dari segi tulisan atau ejaan, Arkoun tampaknya masih seperti semula, namun dari segi definisi Arkoun tidak mau berkompromi dengan penggagasnya, Saussure, yang dianggapnya telah klasik. *Langue* dimaknai Arkoun sebagai harta asal milik bersama (suatu masyarakat).⁴ Sedangkan *language* dipakai dalam arti sebuah alat tersedia bagi manusia untuk mengungkapkan diri secara lisan atau tertulis.⁵ Istilah-istilah ini banyak dijumpai dalam tulisan Arkoun yang berjudul *Logosenterisme dan Kebenaran Agama dalam Pemikiran Islami Berdasarkan al-I'alam bi Manaqib al-Islam al-Amiri* dan beberapa artikel yang mengulas tentang wahyu.

Terma-terma linguistik di atas adalah gagasan utama Saussure yang tertuang dalam buku *Course in General Linguistics* dan sekaligus fondasi dalam perkembangan paham strukturalisme di berbagai disiplin, khususnya semiotika.⁶ Arkoun banyak terinspirasi dengan tokoh linguistik tersebut dalam menulis karya-karyanya, terutama yang terkait dengan studi al-Quran.

A.1. Semiotika Tingkat Pertama

Dalam Bagian II telah disebutkan bahwa tanda (*sign*), terutama yang dibebani Saussure dan dikembangkan oleh Roland Barthes, selalu mempunyai dua komponen yang membentuknya: aspek material (entah berupa huruf, suara, bentuk, gambar, atau gerak) dari tanda yang berfungsi menandakan atau yang dihasilkan oleh aspek material (*signifier*) dan aspek mental menandakan atau yang dihasilkan oleh aspek material (*signified*).⁷ Dengan demikian tanda (*sign*) memiliki tiga wajah: tanda (*sign*) itu sendiri, penanda (*signifier*), dan petanda (*signifier*). Ketiga wajah ini sering diformulasikan sebagai: *sign-sign vehicle-meaning*.⁸

Hjemslev, sebagaimana dikutip Roland Barthes, menggunakan istilah yang tampak berbeda dengan Saussure, namun secara substansial tetap sama. Untuk menyebut terma *signifier*, Hjemslev memakai istilah *expression* atau *form*, sedangkan untuk terma *signified* dia menyebutnya dengan istilah *content* atau *substance*.⁹ Beberapa unsur semiotika yang dipaparkan di atas, baik yang diperkenalkan Saussure, Roland Barthes, ataupun Hjemslev, kesemuanya masuk dalam kategori semiotika tingkat pertama (*a-first-order semiological system*-, meminjam istilah Barthes).

Dalam membangun pemikirannya, Arkoun juga banyak terinspirasi dengan gagasan dan unsur-unsur yang terbentuk dalam sistem semiotika tingkat pertama. Hal ini bisa dijumpai dalam artikel Arkoun, misalnya, yang berjudul bagaimana

“Menelaah Pemikiran Islami”. Dalam tulisan ini, Arkoun memaparkan bahwa tanda memiliki tiga unsur: tanda (*sign*) itu sendiri, lanjut Arkoun, melingkupi dua unsur gambar mental dan benda acuan objektif.¹⁰

Komponen serupa juga dia gunakan tatkala memahami konsep *ayat* (tanda) dalam al-Quran. Sebagai satuan teks, setiap ayat al-Quran terdiri atas tanda-tanda linguistik yang mempunyai satuan trilogi (tanda/petanda/acuan), sebagai satuan penanda yang memancar dari sumber pemancar (Tuhan), setiap ayat menawarkan diri sebagai simbol.¹¹ Arkoun tidak menjelaskan apa pengertian unsur-unsur semiotika tersebut, dan tampaknya dia sepakat dengan definisi yang ditawarkan para pendahulunya. Penggunaan beberapa istilah di atas juga bisa di dapati dalam artikel, semisal “Bagaimana Cara Membaca al-Quran?”¹² dan beberapa artikel lainnya.

A.2. Semiotika Tingkat Kedua

Sistem semiotika kedua (*a second order semiotical system*)¹³ pada prinsipnya dibangun dari sistem semiotika tingkat pertama. Dia tidak bisa eksis tanpa sistem semiotika tingkat pertama. Artinya, cara kerjanya bergantung pada semiotika tingkat pertama, meski tidak secara keseluruhan. Dari segi komposisinya, semiotika tingkat kedua juga mengandung tiga unsur, namun istilah yang digunakan berbeda dengan yang ada

dalam semiotika tingkat pertama. Untuk membedakan unsur-unsur yang merangkai semiotika tingkat pertama dan semiotika tingkat kedua, Barthes, sebagaimana yang dia jelaskan dalam buku *Mythologies*, menggunakan istilah yang berbeda.

Jika dalam semiotika tingkat pertama mengandung unsur tanda (*sign*), penanda (*signifier*) dan pada petanda (*signified*), maka semiotika tingkat kedua mengandung: *signification*, bentuk (*form*) dan konsep (*concept*). Dengan kata lain, *form* sederajat dengan *signifier*, *concept* dengan *signified*, dan *signification* dengan *sign*.¹⁴ Pembedaan istilah-istilah tersebut bukan berarti dimaksudkan agar seseorang tidak bingung antara unsur-unsur pembentuk semiotika tingkat pertama dan tingkat kedua, tetapi juga proses pembentukan *signification* dalam dua tingkatan semiotika tersebut tidak sama persis. Sistem kedua memang mengambil modul sistem pertama, akan tetapi tidak semua prinsip yang berlaku pada sistem pertama berlaku pada sistem kedua.¹⁵

Fenomena sosial yang masuk kategori semiotika tingkat kedua, misalnya adalah mitos. Mitos biasanya diidentikkan dengan cerita-cerita yang tidak benar. Kendati demikian, cerita semacam itu harus tetap dibutuhkan manusia agar dapat memahami lingkungannya. Mitos telah menjadi kajian menarik bagi pemikir kenamaan, semisal Claude Levi Straus, Paul Ricoeur, Roland Barthes, dan juga Arkoun. Mitos yang pada mulanya identik dengan hal-hal yang irasional, namun di tangan mereka,

semisal Ricoeur, mitos justru dirasionalkan dan diteorisasikan sehingga bisa diterima oleh masyarakat. Berangkat dari pengklasifikasian simbol-simbol dasar yang mengungkapkan penghayatan manusia terhadap kejahatan, Ricoeur mulai mempelajari mitos-mitos.

Mitos, menurut Ricoeur, adalah “simbol-simbol sekunder” (atau tingkat dua) sebab ia membeberkan bentuk cerita simbol dasar yang merupakan simbol-simbol primer.¹⁶ Mitos, lanjut Ricoeur, bekerja dengan bahasa simbol, tidak bahasa rasional. Kendati demikian, mitos bukan sekadar khayalan tak berarti. Mitos dengan cara khusus dan tidak langsung, memang membicarakan kenyataan manusia. Selain itu, mitos memainkan peran penting dalam kehidupan manusia.¹⁷

Dalam pikiran manusia, mitos terkadang diselewengkan dengan pengkultusan atau pemujaan terhadap idola-idola, atau memuja sesuatu benda yang tak layak disakralkan dan biasanya terjadi pada manusia “primitif” ataupun manusia “modern”. Proses penyelewengan mitos, yang berdasarkan simbol, menjadi penyembahan “idola”, disebutnya “pemistikan”.¹⁸ Akhirnya, bukan mitos yang harus ditiadakan, melainkan pemistikan, sehingga makna berbagai mitos dapat dipulihkan.

Teori serupa juga dikemukakan Barthes, namun dari segi definisi ia agaknya berbeda dengan Ricoeur. Dengan pendekatan semiotika, Barthes mengungkapkan bahwa manusia modern

selalu dikerumuni mitos, orang modern juga produsen dan konsumen mitos.¹⁹ Fenomena ini diteorisasikan dan dirasionalkan Barthes dalam bentuk esai dengan dua puluh delapan judul baik yang terpaut dengan manusia “primitif” atau manusia modern.²⁰

Mitos, kata Barthes, adalah *a type of speech* (sistem wicara) atau *a system of commotion, that it is a message*.²¹ Dalam sistem semiotika, mitos adalah sistem semiotika tingkat kedua dan secara otomatis memiliki tiga unsur: *signification*, bentuk (*form*), dan konsep (*concept*). Bagi Barthes, mitos tidak hanya bersarang pada kehidupan masyarakat, tetapi juga dalam karya sastra, termasuk teks keagamaan. Oleh sebab itu, teks keagamaan juga merupakan ladang subur bagi wacana mitos.

Beranjak dari teori Barthes, Ricoeur, dan Claudi Levi Straus, Arkoun pun tidak mau ketinggalan untuk menggelindingkan wacana mitos dalam pemikiran keislaman. Dalam mendefinisikan mitos, Arkoun tampaknya tidak mau mengekor dengan para pendahulunya, dia berusaha otonom dan tak mau berpihak pada pemikir sebelumnya. Mitos, menurut Arkoun, adalah unsur terpenting dari angan-angan sosial.²² Berseberangan dengan sebagian pemikir Islam tradisional dan pemikir Barat kontemporer, yang menganggap angan-angan sosial sebagai gejala sosial dan sisa pemikiran yang menyeleweng dan terpinggirkan, Arkoun justru berasumsi bahwa angan-angan sosial memainkan peran penting dalam perkembangan pemikiran masyarakat modern dan

masyarakat Islam. Bahkan, tema sosialisme, demokrasi, kesatuan bangsa, hak asasi, pembebasan, dan persamaan derajat, lanjut Arkoun, juga terstruktur dari angan-angan sosial atau mitos.²³

Dalam bahasa Arab, istilah mitos biasanya diidentikkan dengan *usturah*,²⁴ cerita yang tidak benar. Terjemahan ini, menurut Arkoun, jelas meleset jauh, sebab mistis menurut al-Quran berarti *qissah* (cerita). Al-Quran menggunakan konsep *qissah*, yang bermakna mitis, misalnya dalam ayat “*Nahnu naqussu ‘alaika ahsan al-qasas/Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling baik...*” (QS. Yusuf [12]: 3). Jadi, al-Quran sendiri mengatakan demikian.

Semua *qissah* dalam al-Quran bersusun mitis.²⁵ Mitos berfungsi menjelaskan, menunjukkan, meneguhkan kesadaran kolektif kelompok yang akan mengukir tindakan yang bersejarah dalam suatu kisah: itu merupakan mitos dalam tahap permunculan berbagai kemungkinan baru eksistensi sosial historis: suatu kelompok bergerak menyulih suatu tatanan kuno dengan suatu tatanan baru simbol.²⁶

Fenomena mitos juga amat kental mewarnai kisah-kisah dalam al-Kitab, perjanjian baru, juga al-Quran; tindakan sosial historis dari kelompok yang dipimpin oleh Muhammad di Makkah dan di Madinah juga disertai dengan wacana bersusun mitis al-Quran.²⁷ Dengan demikian, gaya bahasa al-Quran termasuk juga gaya bahasa mitisnya itu adalah.²⁸

1. Benar, karena gaya bahasa itu efektif mengenai kesadaran manusia yang belum digalakkan oleh gaya bahasa mitis lain yang membuka berbagai perspektif yang sebanding.
2. Efektif, karena gaya bahasa itu menghubungkan dengan waktu purbakala penciptaan, dan karena gaya itu sendiri memulai suatu waktu yang istimewa; waktu pewahyuan, kenabian, dan para sahabat yang saleh.
3. Spontan, karena gaya bahasa itu merupakan pancaran terus-menerus dari kepastian-kepastian yang tidak bersandarkan pada pembuktian, melainkan pada kesesuaian yang mendasar dengan semangat-semangat yang permanen dalam kepekaan manusia.
4. Simbol, bila dilihat simbol surga sebagai surga Tuhan yang penuh dengan bidadari-bidadari yang merangsang berahi, dan di situ mengalir sungai-sungai anggur dan madu.

Selain itu, mitos juga berfungsi sebagai pelestari dan pembeku yang disebut pemistik,²⁹ tepatnya pada saat ia digunakan oleh kelompok yang dominan dengan tujuan membenaran dan mempertahankan suatu hirarki sosial yang telah dilembagakan. Tapi sayang, Arkoun tidak merumuskan, sebagaimana diungkapkan Johan Hendrik Meuleman, secara langsung anggitan “pemistikan”. Pemistikan yang dimaksud Arkoun, lanjut Hendrik Meuleman adalah penggunaan mitos, bertentangan dengan fungsi dan makna yang sebenarnya,

sebagai himpunan norma yang membenarkan keadaan sosial dan politis tertentu.³⁰ Dalam memahami teori mitos yang coba ditawarkan Arkoun ada beberapa istilah yang harus diperhatikan, agar tidak terjadi kerancuan dan kebingungan, yaitu pemitologian (*mythologisation*), pemitosan (*mythification*, *pengidean* (*ideation*), dan ideologi (*ideologi*).

Dengan merujuk kamus *Dictionnaire Alphabetique et Analogique de la Langue Francaise*, Arkoun mulai menjelaskan perbedaan antara “pemitologian” dan “pemitosan”. “Pemitologian” (*mythologisation*) adalah penegasan berbagai kepercayaan dan gambaran yang menggerakkan kelompok besar di balik selubung ilmiah dan rasional. Sedangkan “pemitosan” (*mythification*) adalah tatanan ungkapan simbolis yang berkisar pada pembatasan keadaan yang ada pada manusia, semisal, maut, kehidupan cinta, keadilan, “hasrat untuk lestari” dan biasanya diajarkan oleh para nabi, filsuf, dan penyair.³¹

Pada taraf selanjutnya, Arkoun membedakan pengertian dua istilah yang lainnya: pengidean dan ideologi. Pengidean adalah suatu upaya untuk mendinamiskan, membuka, memperkaya, meregenerasi, memperbaharui gagasan yang tersedia dalam suatu sistem pemikiran tertentu. Sebaliknya, ideologi adalah penggunaan sejumlah gagasan yang dipilih, disederhanakan untuk mengarahkan kekuatan sosial menuju tindakan-tindakan tertentu.³²

Gagasan tentang mitos itulah, sebagaimana pengakuan Arkoun, yang menyebabkannya mendapat kritik tajam dari rival-rivalnya. Mereka memahami konsep tersebut dengan berpegang teguh pada filologi tradisional dan sejarah naratif linier. Sementara itu, Arkoun memahami mitos dalam pengertian antropologi dan semiotika (tingkat kedua) sebagai suatu sejarah simbolik yang mengungkapkan kebenaran, memberi inspirasi, dan merupakan kekuatan yang hidup dalam suatu kebudayaan atau sub kebudayaan.³³

Selain Saussure dan Barthes, tokoh semiotika lain yang juga mewarnai pemikiran Arkoun adalah Algirdas Julien Greimas (1917–1992). Secara eksplisit dia mengatakan bahwa dalam penggunaan istilah teknis semiotika, dia terkadang mengacu langsung pada gagasan Greimas.³⁴ Teori semiotika umum Greimas pada prinsipnya adalah perangkat interpretasi atau analisis teks. Kunci analisis Greimasian terletak pada identifikasi oposisi dalam suatu teks, semisal pribadi versus umum, suci versus kotor, baik versus jelek, dan lain-lainnya.

Oposisi-oposisi ini terbentuk oleh kode-kode yang mengandung struktur makna dan perbedaan sistem signifikasi.³⁵ Jika tanda amat berarti dalam analisis semiotika Saussurian, maka oposisi dan identifikasi kode menjadi perhatian utama semiotika Greimasian. Usaha Greimas ini salah satunya dimaksudkan untuk mengetahui aktan-aktan (*actans*), yakni pelaku yang melaksanakan suatu tindakan dalam suatu teks atau narasi.

Dalam semiotika, analisis *actantial* mengembangkan fungsi-fungsi sintaksis dalam kalimat. Mula-mula, analisis *actantial* berkembang di lingkungan pembacaan dan analisis narasi. Akan tetapi, semiotika telah mengembangkannya menjadi aparat untuk membaca teks-teks yang lebih umum, seperti teks filsafat dan keagamaan.³⁶ Dalam teks keagamaan, teori ini akan memperlihatkan hubungan beberapa aktan yang memengaruhi dan membentuk teks tersebut. Dilihat dari kategori ini, menurut St. Sunardi, paling tidak ada tiga poros hubungan antar-aktan. Poros pertama dan yang paling penting adalah subjek-objek, di mana seseorang dapat memeriksa siapa dan melakukan apa. Poros kedua adalah poros pengirim-penerima, di mana seseorang dapat memahami persoalan siapa yang melakukan dan untuk siapa itu dilakukan. Poros ketiga dimaksudkan untuk mencari aktan yang mendukung dan aktan yang menentang subjek, yang berada dalam poros “pendukung-penentang”.³⁷

Poros-poros aktan di atas itulah yang kemudian dipinjam Arkoun untuk menganalisis teks a-Quran, semisal pada persoalan kata ganti (*dhamir*) dalam surai al-Fatihah. Dalam penggunaan poros aktan yang kedua (pengirim-penerima), misalnya, Arkoun mengatakan bahwa Allah adalah aktan pengirim-penerima 1; sedangkan pengujar yakni manusia adalah aktan penerima-pengirim 2.³⁸

Selain itu, teori aktan juga digunakan Arkoun untuk menelaah proses pewahyuan teks al-Quran yang sampai ke tangan umat

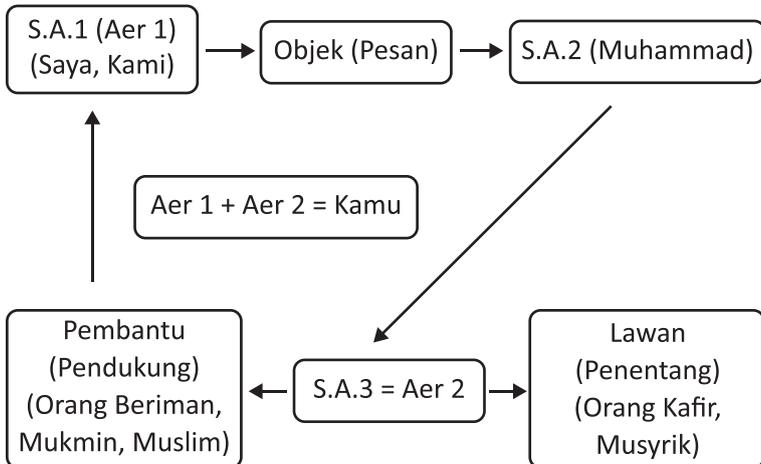
Islam. Dalam analisisnya, teks al-Quran selalu melibatkan tiga subjek aktan (pelaku utama): subjek aktan I, subjek aktan II, dan subjek aktan III. Subjek aktan I, yang juga berstatus sebagai pengirim I (*addresser* I) ditempati oleh Allah dan dalam al-Quran diwakili dengan kata ganti (*dhamir*) “Saya” dan “Kami”. Dengan kata lain, Allah memiliki peran ganda dalam proses pewahyuan: sebagai subjek pelaku I (subjek aktan I) dan pengirim I (*addresser* I).

Subjek Aktan II, yang juga berkedudukan sebagai pengirim II (*addresser* II) dan penerima I (*addresser* I) adalah Nabi Muhammad. Dengan demikian dalam proses penurunan wahyu, dia memiliki tiga peran: *pertama*, sebagai subjek aktan II; *kedua*, berkedudukan sebagai penerima I wahyu yang diberikan oleh Allah melalui perantara Jibril; *ketiga*, berperan sebagai pengirim II yang menyampaikan wahyu berupa kitab suci al-Quran pada umat manusia. Dalam al-Quran kata Nabi Muhammad biasanya diwakili dengan kata ganti “dikau”.

Subjek aktan III adalah manusia, yang sekaligus menjadi penerima II (*addresser* I). Pelaku pada taraf ini biasanya dalam al-Quran menggunakan kata ganti “manusia”, “kau”, dan “mereka”. Pada tingkatan subjek aktan III, manusia ada yang menerima dan menolak objek (pesan) tersebut, dan di sinilah terjadi proses poros aktan yang disebut “pendukung-penentang”. Mereka yang masuk dalam kategori sebagai pendukung atau mengimani terhadap

pesan yang dibawa Muhammad di antaranya adalah kaum Ansor, orang-orang beriman (*mu'minun*), orang-orang beriman (*amanu*), *muslimun*, dan lain-lain. Adapun mereka yang menentang adalah sebagai berikut: orang-orang fasik (*fasiqun*), orang-orang musyrik (*musyrikun*), orang-orang munafik (*munafikun*), orang-orang Yahudi (*yahud*), dan Nasrani (*nashara*).

Adapun proses pewahyuan al-Quran dapat digambarkan sebagai: subjek aktan I (Allah) menyampaikan objek (dalam istilah aktan disebut subjek-objek) pada subjek aktan II (Muhammad), dan kemudian diteruskan pada subjek aktan III (manusia). Untuk lebih jelasnya, lihat bagan di bawah ini:



Keterangan:

S.A. *subject actan* = subjek pelaku

Aer = *Addresser* = yang menyapa (pengirim)

Aee = yang disapa (penerima)

Bagan di atas akan semakin mudah dipahami, dan akan terlihat jelas penggunaannya jika kita memeriksa teori aktan yang dipinjam Arkoun dari Greimas untuk membaca ulang surat al-'Alaq (960: 1–19).

1. Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhan-mu Yang menciptakan.
2. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah.
3. Bacalah, dan Tuhanmu-lah Yang Maha Pemurah.
4. Yang mengajar (manusia) dengan perantara kalam.
5. Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.
6. Ketahuilah, sesungguhnya manusia benar-benar melampaui batas.
7. Karena dia melihat dirinya serba cukup.
8. Sesungguhnya hanya kepada Tuhamu-lah kembali.
9. Bagaimana pendapatmu tentang orang yang melarang.
10. Seorang hamba ketika dia mengajarkan shalat.
11. Bagaimana pendapatmu jika orang yang dilarang itu berada di atas kebenaran.
12. Atau Dia menyuruh bertakwa (kepada Allah)?

13. Bagaimana pendapatmu jika orang yang dilarang itu mendustakan dan berpaling?
14. Tidakkah dia mengetahui bahwa sesungguhnya Allah melihat segala perbuatannya?
15. Ketahuilah, sesungguhnya jika dia tidak berhenti (berbuat demikian) niscaya Kami tarik ubun-ubunnya.
16. (Yaitu) ubun-ubun orang yang mendustakan lagi durhaka.
17. Maka biarlah dia memanggil golongannya (untuk menolongnya).
18. Kelak Kami akan memanggil Malaikat Zabaniyah,
19. Sekali-kali janganlah kamu patuh kepadanya; dan sujudlah dan dekatkanlah (dirimu kepada Tuhan).

Dalam pembacaan surat ini, Arkoun ingin memperlihatkan beberapa tokoh (*protagonist*) atau subjek aktan yang bermain di dalamnya. Allah tampil sebagai tokoh utama atau subjek aktan I, mengatur tata bahasa dan semantik ujaran. Adapun tokoh utama lainnya adalah Nabi Muhammad (subjek aktan II) selaku penerima pesan dan manusia (subjek aktan III), selaku objek dan alamat akhir dari wahyu. Struktur gramatikal surat di atas memperlihatkan hubungan personal antara *kita*, *kamu* (Muhammad), *kamu* (orang beriman), *mereka* (kaum), dan *dia* (manusia).

Tokoh-tokoh ini selalu menempati ruang komunikasi dan makna dalam ujaran qur'aniyah. Proses pewahyuan al-Quran selama dua puluh tahun selalu melibatkan dan membentuk

hierarki ketat di antara tokoh-tokoh tersebut. Tokoh-tokoh ini secara garis besar dapat diklasifikasikan menjadi tiga macam: Allah sebagai asal yang hakiki dan tujuan akhir bagi semua makhluk di muka bumi, Nabi (Muhammad) sebagai penghubung antara Allah dan manusia, dan manusia, selaku makhluk pilihan yang diundang oleh Allah untuk menyerahkan hidupnya.³⁹

B. Batas dan Ruang Lingkup Semiotika al-Quran

Berbagai teori, metode, dan konsep semiotika telah dipergunakan Arkoun untuk mengungkapkan makna fenomena keagamaan, termasuk kitab suci. Sehingga, sulit untuk mengidentifikasi aliran semiotika mana yang paling mendominasi pemikiran Arkoun, Saussurian, Greimasian, atau lainnya. Terlepas dari teka-teki ini, yang jelas pendekatan semiotika telah dipakai untuk memahami teks al-Quran, meskipun Arkoun sendiri mengakui keterbatasannya, dan pada akhirnya memutuskan untuk melampaui batas semiotika.

Hal ini dikarenakan semiotika, sebagaimana dikutip Johan Hendrik Meuluman, masih mengabaikan sifat khusus dari teks-teks keagamaan, terutama Greimas, belum mengembangkan peralatan analisis khusus untuk teks tersebut.⁴⁰ Bagi Arkoun, teks-teks keagamaan berbeda dengan semua teks lainnya, karena memberi kunci untuk mencapai petanda akhir (*signifier dernier*), atau setidaknya memberi kunci untuk mencapai

petanda tersebut.⁴¹ Dengan kata lain, semiotika belum menyentuh persoalan ini dan terkesan mengabaikan.

Selain di atas pelampauan batas semiotika juga diakui Arkoun pada saat dia memperhatikan persoalan jarak jauh antara penulis teks-teks dan pembaca teks,⁴² yang sebenarnya menjadi wilayah hermeutika. Pelampauan batas semiotika semakin jauh ketika Arkoun menaruh bukan saja pada teks atau wacana (wacana al-Quran), melainkan pada hubungan antara wacana, kenyataan (realitas, alam dan persepsi (dari wacana dan kenyataan itu oleh manusia yang diperantarai oleh bahasa.⁴³

Dengan demikian, bisa ditengarai bahwa pendekatan semiotika yang digunakan Arkoun dalam studi al-Quran tidak murni disiplin ilmu semiotika, tetapi juga dikombinasikan dengan analisis yang berbau hermeneutik. Walhasil, bukan tanda-tanda dan hubungannya antara berbagai tanda yang menjadi inti perhatian Arkoun, melainkan produksi dan reproduksi makna teks.

Kendati Arkoun menembus dinding batas semiotika sebagaimana disinggung di atas, dia bukan berarti tidak membatasi ruang gerakanya. Dalam pandangannya, gerak semiotika dalam kancah studi al-Quran paling tidak melingkupi:⁴⁴

1. Ruang komunikasi; kajian pengujaran, model-model aktansial: aktan pertama-pengirim-subjek, aktan penerima-subjek 1; aktan penerima-subjek 2; pengujaran transenden; status penangkap.

2. Daftar dan hierarki berbagai kode budaya pengutipan berbagai kode, berbagai titik tolak baru kode-kode, isotopi aksiologis.
3. Susunan dan fungsi cerita, atau mekanisme-mekanisme produksi dan reproduksi makna, tatanan logika semantis nilai-nilai, kemampuan cerita.
4. Simbol, tanda, anggitan, kata: tingkat-tingkat manifestasi pemaknaan.

Ruang lingkup di atas amat luas, seluas tanda, simbol, kode, dan isyarat yang terdapat dalam teks al-Quran. Hal ini menandakan betapa luas jangkauan pemahaman Arkoun dalam semiotika sebagai pendekatan terhadap al-Quran. Namun sayang, Arkoun belum sempat menjelaskan dan memberi contoh secara operasional semua ruang lingkup semiotika tersebut. Hanya ada beberapa karya Arkoun yang mencoba mempergunakan semiotika sebagai salah satu pendekatan dalam menafsir teks al-Quran, meski terkadang dia sendiri tidak konsisten dengan pendekatan yang ia pakai.

C. Menafsir al-Quran dengan Analisis Semiotika

Pada pembahasan di atas penulis telah mendeskripsikan beberapa konsep dan teori dasar yang menjadi fondasi semiotika al-Quran yang coba disumbangkan Arkoun dalam studi teks keagamaan, seperti al-Quran. Dengan meminjam beberapa teori semiotika yang telah berkembang pesat di Barat,

dan kemudian meramunya dengan disiplin ilmu-ilmu al-Quran klasik yang telah dimiliki dunia Islam, dia mencoba tampil beda dengan intelektual muslim lainnya dalam membaca al-Quran. Untuk kepentingan itulah, tulisan di bawah ini akan menyajikan contoh pembacaan Arkoun terhadap surat al-Fatihah dan surat al-Kahfi dengan menggunakan analisis semiotika.

C.1. Surat al-Fatihah

Bagi kaum Muslim, salah satu teks al-Quran yang dianggap paling penting dan sering dilafalkan adalah teks surat al-Fatihah. Surat ini menempati urutan pertama, meski dalam proses pewahyuannya bukan urutan yang pertama. Penempatan ini tentu bukan hal yang main-main, tapi sarat akan nuansa teologis dan spiritual. Hal ini sekaligus menandai betapa penting surat ini.

Dalam sejarah umat Islam, ada banyak kisah di sekitar surat al-Fatihah. Dalam suatu masa, surat ini, sebagaimana dikutip St. Sunardi, pernah dipandang sebagai “teks penyembuh”, oleh karena itu surat al-Fatihah disebut *asy-Syifa'*.⁴⁵ Surat ini juga disebut *ash-Shalat*, karena selalu diucapkan dalam setiap shalat. Dan masih banyak sebutan untuk surat ini, seperti *al-Hamdu* (pujian), *Umm al-Kitab*,⁴⁶ dan sebagainya. Itulah pandangan beberapa ulama mengenai surat al-Fatihah.

Dalam membaca surat al-Fatihah, menurut Arkoun, paling tidak ada tiga cara yang bisa dijadikan bahan pertimbangan.

Pertama, dengan cara liturgis. Artinya, orang memperlakukan atau membaca teks al-Fatihah pada saat dia menjalankan ritualitas, semisal doa, shalat, dan aktivitas ibadah lainnya. Dalam hal ini seseorang biasanya ingin mengujarkan surat al-Fatihah sebagaimana yang dilafalkan oleh pengujar I, Muhammad.⁴⁷

Kedua, dengan cara penafsiran. Hal ini dilakukan oleh kaum Muslim dengan cara merujuk langsung pada ujaran II, yakni mushaf al-Quran. Dalam konteks ini, karya Fakhruddin ar-Razi mendapatkan perlakuan istimewa dari Arkoun sebagai contoh dari penafsiran yang representatif pada masanya.⁴⁸ *Ketiga*, dengan cara linguistik kritis.⁴⁹ Cara terakhir ini merupakan pemanfaatan terhadap temuan metodologi yang disumbangkan ilmu-ilmu kemanusiaan dan bahasa. Ketiga cara baca ini sama sekali tidak menyisihkan satu sama lain. Sebaliknya, masing-masing justru diharapkan dapat saling memberikan sumbangan untuk memahami teks-teks Ilahi yang tak pernah tuntas dikupas manusia.⁵⁰

C.1.1. Metode Semiotika dalam Membaca Surat al-Fatihah

Dari sekian kasus yang berusaha dikupas dan diteorisasikan Arkoun dengan pendekatan semiotika, tampaknya dia tidak berkuat dengan satu metode. Dia menawarkan beberapa metode untuk suatu atau beberapa kasus. Metode semiotika yang coba dikedepankan dalam memahami surat al-Fatihah, misalnya, akan berbeda dengan metode semiotika yang dia

gunakan dalam membaca surat Kahfi, proses pewahyuan al-Quran, masyarakat Islam, dan lain-lainnya. Namun, kesemuanya masuk dalam satu bingkai, yakni metode semiotika, meski dia terkadang mendahulukan semiotika tingkat pertama, lantas semiotika tingkat kedua; atau mempergunakan keduanya secara bersamaan. Metode semiotika Arkoun amat bervariasi, tergantung pada konteks yang dia kaji.

Dalam membaca Surat al-Fatihah, Arkoun menggunakan pendekatan semiotika aliran Prancis sebagai pisau bedahnya. Hal ini bisa dilihat dari tahapan-tahapan yang dia sajikan untuk membaca teks al-Fatihah itu sendiri. Tahapan-tahapan ini sekaligus mencirikan metode semiotika yang dia gunakan untuk menjelajahi teks tersebut.

Metode pertama, Arkoun melakukan analisis terhadap tanda-tanda bahasa. Teks al-Quran, termasuk juga surat al-Fatihah, merupakan korpus resmi tertutup yang di dalamnya memuat ujaran dalam bentuk bahasa. Setiap bahasa tentu memiliki tanda-tanda bahasa yang ikut memengaruhi pembentukan maknanya. Seseorang yang ingin memahami suatu bahasa, maka dia harus memahami tanda-tanda bahasanya. Karena al-Quran menggunakan bahasa Arab, maka tanda bahasa yang diperhatikan Arkoun adalah tanda bahasa Arab. Dalam surat al-Fatihah—tentunya bukan dalam bentuk terjemahan tapi dalam bentuk teks aslinya—terdapat beberapa tanda bahasa yang

diperiksa Arkoun dengan jeli; di antaranya adalah bentuk *isim ma'rifah*, kata ganti (*dhamir*), *fi'il*, *ism*, *sintaksis*, dan persajakan.

Pada tahapan ini Arkoun juga berusaha mengaitkan hubungan antara tanda satu dengan tanda lain. Langkah ini tergolong rumit dan menguras banyak energi, sebab keseluruhan teks diperlakukan sebagai tanda.⁵¹ Dari tanda bahasa terkecil, bentuk kalimat, bentuk ungkapan, variasi, dan relasi. Analisis tanda-tanda bahasa dalam tahapan ini tentu tidak sama dengan analisis gramatikal seperti yang biasa dilakukan dalam tafsir-tafsir klasik. Jika analisis linguistik klasik terbatas pada penunjukan posisi dan fungsi tanda bahasa secara berulang-ulang, maka analisis linguistik Arkoun dalam tahapan semiotis memperlakukan tanda-tanda bahasa sebagai sesuatu yang mesti dimaknai; atau dia menandai apa, dan apa fungsi dan relevansi tanda tersebut dalam suatu teks.

Metode kedua, Arkoun mengaitkan pemaknaan al-Quran (surat al-Fatihah) dengan teks di luar al-Quran, yakni teks tafsir klasik karya Fakhruddin ar-Razi. Upaya ini dimaksudkan untuk merekonstruksi proses pemaknaan yang pernah ada, hingga dapat ditemukan kesamaan dan perbedaan antara keduanya. Cara efektif yang ditempuh Arkoun pada tahap ini adalah dengan cara memaparkan beberapa kode,⁵² yang ada dalam teks tafsir tersebut, dari kode linguistik, kode simbolis, kode budaya, sampai kode anagogis.

Metode ketiga, Arkoun berusaha memperluas pencarian makna surat al-Fatihah lewat bahasa simbol dan mistis yang tersirat dalam teks itu sendiri. Hal ini dimaksudkan untuk menunjukkan realitas (atau asal-muasal) hidup manusia yang sebenarnya, semisal: hidup, mati, waktu, cinta, kehendak, kekuasaan, dan lain-lain.⁵³

Dari paparan di atas bisa disimpulkan bahwa kecenderungan metode semiotika yang digunakan Arkoun dalam membaca surat al-Fatihah adalah dua model semiotika, yakni metode semiotika tingkat pertama (*a-first-order semiological system*) dan semiotika tingkat kedua (*a-second-order semiological system*). Penggunaan semiotika tingkat pertama amat mewarnai analisis Arkoun pada metode yang pertama, sedangkan penggunaan semiotika tingkat kedua banyak ditemui pada metode yang ketiga. Adapun dalam metode semiotika yang kedua maka Arkoun mempergunakan dua tingkatan semiotika sekaligus, yakni semiotika tingkat pertama dan semiotika tingkat kedua.

C.1.2. Aplikasi Metode Semiotika terhadap Surat al-Fatihah

Pada tahap pemaknaan terhadap ayat-ayat dalam surat al-Fatihah di bawah ini, Arkoun membagi menjadi dua bagian, yakni proses analisis linguistik dan proses hubungan kritis. Pembagian tersebut diharapkan mampu mempermudah penerapan penggunaan metode semiotika sebagai pisau analisisnya.

a. Proses Analisis Linguistik

Untuk memenuhi proses ini, alangkah baiknya penulis mencantumkan teks surat al-Fatihah secara lengkap.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا
الضَّالِّينَ

1. *Bismillâh al-Rahman al-Rahim*
2. *Al-Hamdulillâh Rabb al-'Alamin*
3. *al-Rahman al-Rahim*
4. *Maliki yaum al-din*
5. *Iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in*
6. *Ihdina al-shirath al-mustaqim*

7. *Shirath al-ladzina an'amta 'alahim ghair al-maghdhubi
'alahim wa la adh-dhallin*

Penyantuman teks di atas dimaksudkan agar pembaca lebih mudah menelusuri tanda-tanda linguistik dalam bahasa Arab secara langsung, bukan dari hasil terjemahan. Analisis linguistik ini bertujuan untuk mengetahui aktan-aktan yang berperan dalam teks, sekaligus untuk mengembangkan fungsi-fungsi sintaksis dalam kalimat. Sehingga memperoleh gambaran maksud meski diterima pendengar dan pembaca dengan berbagai macam interpretasi.⁵⁴ Adapun data-data linguistik yang diperiksa Arkoun secara detail dalam surat al-Fatihah melingkupi bentuk determinan (*ism ma'rifah*), kata ganti orang (*pronomina, dhamir*), kata kerja (*fi'il*), sistem kata benda (*ism*), struktur, dan persajakan.

Dalam kaitannya dengan *ism ma'rifah*, Arkoun terlebih dahulu mengamati proses kemungkinan pembentukannya. Dalam surat al-Fatihah, *ism ma'rifah* terbentuk melalui dua cara, yakni; pemberian partikel *al* (semisal lafazh *al-hamdu, al-shirath, al-maghdhubi, al-rahman, al-rahim*, dan lain-lain) dan proses *idhafah* (semisal, *rabb al-'alamîn*).⁵⁵ Semua *ism ma'rifah* (semisal *al-rahman, al-rahim*, dan lainnya) selalu terkait dengan kata Allah—yang menempati kedudukan sentral kecuali pada kata *al-hamdu, al-shirath, al-maghdhub, dan al-dhallin*. Hal ini menunjukkan bahwa peran Allah dalam teks ini memang amat penting, dan membawahi semua ujaran yang ada di dalamnya.

Bagi Arkoun, kata sandang *al* paling tidak memiliki dua fungsi: generalisasi dan kategorisasi. Fungsi generalisasi, baik dari segi ruang dan waktu, hanya terdapat dalam lafal *al-hamdu*, yakni dari ucapan syukur. Untuk memperjelas asumsi ini, Arkoun lantas mengambil contoh dari tafsir karya ar-Razi. Jika seseorang mengatakan, “*Saya mengucapkan rasa syukur kepada Tuhan*”, ini berarti orang tersebut mampu mengucapkan syukur kepada-Nya. Akan tetapi, jika dia berkata “*al-hamdu li Allah*”, berarti Allah sudah terpuji sebelum orang-orang memuji-Nya dan orang tersebut mengucapkan terima kasih kepada-Nya, segala pujian serta terima kasih hanya menjadi milik-Nya.⁵⁶

Adapun kata sandang *al* yang berfungsi kategorisasi bersarang pada lafadh *al-shirath al-mustaqim*, *al-ladzina an’amta*, *al-maghdhubi ‘alaih*, dan *al-dhallin*;⁵⁷ artinya, lewat *ism ma’rifah* tersebut Allah secara sengaja menandai dua kategori jalan (*al-sirat*) yang akan dilalui oleh manusia: jalan lurus (*al-mustaqim*) dan jalan sesat. Jalan lurus diperuntukkan bagi orang-orang yang diberi nikmat (*al-ladzina an ‘amta*), sedangkan jalan yang tersesat dikhususkan bagi orang-orang yang didurhakai (*al-maghdhub*) dan disesatkan Tuhan (*al-dhallin*).

Setelah memeriksa *isim ma’rifah*, Arkoun beralih pada kata ganti orang (*dhamir*). Mula-mula Arkoun memperhatikan secara serius kata ganti orang kedua tunggal (*dhamir al-mukhatab*) pada lafaz *iyaka* (kepada-Mu) yang dipergunakan dua kali

dalam surat al-Fatihah dengan pemisah *iyya*, yang sekaligus menandai tujuan penyembahan (*na'bud*) dan permintaan tolong (*nasta'in*).⁵⁸ Penempatan kata ganti orang kedua tunggal, yakni *dhamir al-nasab al-munfasil* di depan kalimat (atau dalam ilmu bahasa disebut penempatan *maf'ul bih* di depan kalimat) ini mengindisikan bahwa hanya kepada Allah-lah kita layak menyembah dan minta pertolongan, bukan pada yang lain-Nya.

Kata ganti (*dhamir*) selanjutnya adalah *dhamir al-mutakallim ma'al ghair* yang terdapat dalam lafaz *na'budu*, *nasta'in*, dan *ihdinâ*. Arkoun menyebut *dhamir* ini dengan istilah *nous*. *Nous* atau *dhamir al-mutakallim ma'al ghair*, di mana dalam bahasa Indonesia mengandung dua kemungkinan makna: pertama, "aku" dan "kamu" (kita); kedua, "aku" dan "mereka" (kami).⁵⁹ Lantas, pergantian mana yang bisa kita pilih untuk kata ganti tersebut, "kami" atau "kita"? Dalam surat al-Fatihah, terutama pada *na'budu*, *nasta'in*, dan *ihdinâ* memiliki kedudukan yang berbeda-beda. Pada lafaz *na'budu* dan *nasta'in*, kata gantinya berkedudukan sebagai subjek, sedangkan pada lafaz *ihdina* berposisi sebagai objek.

Tujuan pemeriksaan kata ganti (*dhamir*) yang dilakukan Arkoun adalah untuk mengetahui pelaku yang melakukan tindakan dalam teks al-Quran (atau yang lazim disebut dengan istilah *aktan/actan*). Dalam teori aktansial, sebagaimana disebutkan di atas, paling tidak ada tiga macam poros hubungan

antar-aktan: subjek-objek, pengirim-penerima, dan pendukung dan penentang. Inilah tiga macam pasangan aktan yang dapat membantu pembaca untuk mengidentifikasi aktan dan kedudukannya. Harus diingat bahwa aktan ini tidak harus berupa orang atau pribadi, melainkan juga berupa nilai.⁶⁰

Untuk analisis aktan, Arkoun mengambil contoh kalimat *al-hamdu li Allâh*. Secara sintaksis kalimat tersebut mengandung dua unsur: satu unsur pokok kalimat (*mubtada'*) dan satu unsur predikat (*khobar*). Dalam kalimat ini, Allah adalah penerima terus-menerus dari ujaran atau tindakan yang berbau kebaikan, pujian, dan syukur (*al-mad'u*). Lantas, siapa yang berposisi sebagai aktan pengirim dan penerima?

Dalam kaitannya dengan hal ini, Arkoun mengatakan, "Saya mengingatkan sekali lagi bahwa Allah adalah aktan pengirim-penerima 1; pengujar—manusia—adalah aktan penerima-pengirim 2."⁶¹ Dari kutipan tersebut bisa diketahui bahwa Allah adalah subjek pengirim, dan manusia adalah penerimanya. Namun pada saat tertentu, kata Arkoun, posisi tersebut bisa berbalik, yakni Allah sebagai penerima dan manusia sebagai objek pengirim. Dengan kata lain, baik Allah atau manusia sama-sama memiliki peran ganda kadang berkedudukan sebagai pengirim dan terkadang sebagai penerima.

Setelah meneliti satu per satu kedudukan dan fungsi kata ganti (*dhamir*), Arkoun beralih pada persoalan kata kerja (*fi'il*).

Dalam surat al-Fatihah, ada dua kategori kata kerja (*fi'il*) yang harus diperhatikan: *fi'il mudhari'* dan *fi'il madhi*. *Fi'il mudhari'* adalah kata kerja yang berfungsi untuk menunjukkan aktivitas yang sedang berlangsung (belum selesai) atau akan dilakukan. Sedangkan *fi'il madhi* berfungsi menandai kegiatan yang telah selesai dikerjakan. *Fi'il mudhari'* yang tercatat dalam teks al-Fatihah hanya ada dua: *na'bud* dan *nasta'in*. Penggunaan ini menurut Arkoun, menandakan adanya usaha yang sedang dilakukan secara terus-menerus oleh aktan 2 mencapai aktan 1.

Artinya, manusia akan selalu menyembah (*na'budu*) dan minta pertolongan (*nasta'in*) hanya pada Allah. Dua tindakan tersebut tidak akan berkesudahan dan terus-menerus diupayakan manusia sampai ajal menjemputnya. Setelah *fi'il mudhari'*, kata kerja selanjutnya adalah *fi'il madhi*. Dalam surat al-Fatihah, satu-satunya kata kerja yang berbentuk telah selesai atau *fi'il madhi* adalah lafazh *an'amta*. Pelaku gramatikalnya adalah aktan 1. Hal itu menandakan suatu keadaan yang tak dapat diulang lagi dan merupakan hasil kerja dari pelaku yang berkuasa.⁶²

Tanda bahasa selanjutnya, yang juga menjadi objek penelitian Arkoun, adalah kata benda (*ism*). Kata benda dalam teks yang kita baca ini jumlahnya relatif banyak ketimbang kata kerjanya. Beberapa contoh kata benda yang mula-mula dieksplorasi secara

sepintas oleh Arkoun adalah: *ism, Allâh, ḥamd, rabb, yaum, dîn, dan shirâth*. Kata-kata ini menurut Arkoun adalah turunan dari istilah *‘alam* dan gabungan kata *rahmân rahîm*. Untuk mengetahui kebenaran asumsi ini, maka Arkoun menawarkan dua cara pembuktian.

Pertama-tama, beberapa istilah di atas harus dikaitkan dengan susunan etimologis kosakata Arab. Langkah selanjutnya adalah mengevaluasi transformasi semantik istilah-istilah tersebut dengan sistem leksikologis bahasa al-Quran. Dua langkah ini, lanjut Arkoun, adalah efektif untuk mengukur intervensi dalam proses pengujaran, dan pada gilirannya memudahkan pembaca untuk mereproduksi makna baru.⁶³ Tapi sayang, Arkoun tidak menerapkan secara langsung dua tawaran tersebut dalam pembahasan kali ini, sehingga terkesan mengawang-awang dan membingungkan pembaca.

Bentuk analisis linguistik lain yang tak kalah pentingnya untuk dikemukakan di sini adalah analisis sintaksis terhadap teks secara keseluruhan. Analisis ini memperlakukan seluruh teks surat al-Fatihah sebagai satu kalimat yang panjang. Hal ini dilakukan Arkoun dengan cara memeriksa tanda-tanda bahasa dan fungsi-fungsi sintaksis pada tingkat ujaran. Untuk kepetingan ini Arkoun membagi ayat-ayat al-Fatihah menjadi empat sintam (leksis)⁶⁴ utama dan tujuh sintam penjelas (predikat).⁶⁵

1. Bism Allah	1. al-Rahman al-Rahim
2. al-Hamdu li Allah	1. Rabb al-'Alamin 2. al-Rahmân al-Rahim 3. Maliki yaum al-Din
3. Iyyaka na'budu wa Iyyaka Nasta'in	
4. Ihdina al-Shirath al-Mustaqim	1. Shirath al-Ladzina An'amta 'alahim 2. Ghair al-Maghdubi 'alahim 3. Wala adh-dhallin

Dari pemilahan di atas dapat diketahui model aktansialnya, mana yang menjadi inti pernyataan dan mana yang menjadi penjelasnya. Selain dari itu, pemilahan tersebut bisa membantu pembaca untuk mengetahui implikasi perubahan makna dilakukan sintaksisnya. Ambil contoh *alhamdu li Allah rabba kullamâ khalaqahu*, sebagaimana ditulis Arkoun. Dalam contoh ini susunan sintaksis pelengkap diganti dengan kalimat *al-ladzi rabba kullama khalaqahu*. Dari segi esensi, maka sintam utama tidak mengalami perubahan, sebab pada kenyataannya Allah sudah tetap dalam keadaan terpuji sebelum manusia mengungkapkannya. Beda halnya sintam diganti dengan kalimat lain, semisal, *ahmadu*

Allaha al-Rahaman al-rahim. Di sana, tentu muncul makna baru dan menggeser makna pujian terhadap Allah.

Setelah panjang lebar mengupas analisis sintaksis, Arkoun mengakhiri analisis linguistik dengan menelaah persajakan. Dalam surat al-Fatihah, ada dua rima yang selalu muncul bergantian, yakni rima *im* dan *in*. Dilihat dari komposisinya rima-rima tersebut diwakili dengan fonem *mim*, *lam*, *nun*, *'ain*, dan *ha'*. Rima-rima inilah yang menyebabkan pembacaan al-Quran, khususnya surat al-Fatihah enak didengar dan dibaca berulang-ulang.

Dari paparan di atas bisa disimpulkan bahwa analisis linguistik ini tentu bukan barang baru, melainkan kajian pengetahuan yang pernah dipikirkan dan dibahas para penafsir klasik. Mereka sudah terbiasa dengan analisis bentuk determinan (*ism ma'rifah*), kata ganti orang (*promina*, *dhamir*), kata kerja (*fi'il*), sistem kata benda (*ism* dan *musamma*), struktur sintaksis, dan persajakan. Dengan demikian, dalam proses analisis linguistik Arkoun hanya mempersoalkan fenomena bahasa yang sebenarnya amat klasik dan mendasar. Perbedaannya, terletak pada terma yang dia pinjam dari pemikir-pemikir Barat, sehingga terkesan baru dan menyegarkan. Tetapi dari segi esensi masih sama dengan epistemologi yang digunakan para mufasir klasik dan tidak menutup kemungkinan justru lebih baik daripada yang dimiliki pemikir Barat.

b. Proses Hubungan Kritis

Pada bagian analisis linguistik Arkoun banyak menguras energinya untuk memeriksa tanda-tanda bahasa dan kalimat. Upaya tersebut, sebagaimana pengakuan Arkoun, tak lebih hanyalah untuk memasuki pintu masuk makna teks yang amat banyak. Artinya, analisis linguistik hanya mengantarkan dan menuntun pembaca untuk mengetahui makna teks. Makna teks akan bisa terbuka seluas-luasnya, menurut Arkoun, jika pembaca teks menanggalkan analisis linguistik terlebih dahulu dan melangkah pada proses “hubungan kritis”.

Pada proses analisis linguistik pembaca banyak bersikap pasif, sebab hanya terkungkung dengan data-data linguistik. Sebaliknya, pada proses hubungan kritis pembaca diharapkan berperan aktif menggunakan pengetahuan tentang tanda untuk mencari hubungan antara satu tanda dalam teks ini dengan tanda dalam teks di luar dirinya. Proses “hubungan kritis” membutuhkan metodologi yang sama sekali baru, bukan metodologi yang banyak dikembangkan oleh para ahli linguistik. Untuk kepentingan ini Arkoun mengatakan sebagai berikut:

“Sesungguhnya ada sebuah prosedur panjang yang terdiri atas pemeriksaan kembali satu per satu semua pembacaan yang ditimbulkan oleh al-Fatihah dalam tradisi penafsiran kaum muslim, untuk menentukan titik pertemuan dan pemisahannya dengan pembacaan kembali secara modern; suatu prosedur

pendek, yang dipilih para ‘ahli semiotika’ masa kini, yang terdiri atas pembacaan kembali semua kitab suci untuk keabsahan metodologi dan berburu epistemologi dari semiotika.”⁶⁶

Dari kutipan di atas diketahui bahwa metodologi yang dibutuhkan dalam proses “hubungan kritis” adalah metodologi yang dikembangkan para ahli semiotika. Tujuan peminjam metodologi ini tidak lain hanyalah untuk mencapai petanda terakhir (*signifier dernier*) dari surat al-Fatihah. Untuk mencari petanda terakhir Arkoun menggunakan dua cara: eksplorasi historis dan eksplorasi antropologis. Untuk eksplorasi historis Arkoun memilih *Tafsir al-Kabir* atau yang lebih dikenal dengan *Mafâtiḥ al-Ghaib* karya ar-Razi. Eksplorasi ini bertujuan untuk membaca kembali khazanah tafsir klasik dan mencari petanda terakhir di dalamnya. Adapun salah satu khazanah tafsir klasik dan mencari petanda terakhir di dalamnya. Adapun lewat eksplorasi antropologis, Arkoun ingin mencari petanda terakhir dengan teori-teori tentang mitos, yang memperlihatkan bagaimana bahasa dipakai dalam berbagai jenis simbol.⁶⁷

b. 1. Eksplorasi Historis

Sebelum melangkah lebih jauh dalam pembahasan ini, alangkah baiknya penulis menjelaskan apa itu sejarah, bagaimana penulisan sejarah dan hal-hal lain yang terkait dengan sejarah. Kesemuanya ini berhubungan dengan eksplorasi historis yang

coba diterapkan Arkoun dalam membaca surat al-Fatihah. Dari sini, kita nantinya bisa menilai apakah eksploitasi historis sesuai dengan kaidah atau justru menyimpang dari kaidah sejarah konvensional itu sendiri.

Menurut Kuntowijoyo, sejarah adalah rekonstruksi masa lalu.⁶⁸ Dalam proses rekonstruksi selalu mengandalkan siapa pelaku sejarah, kapan kejadian sejarah itu berlangsung, di mana tempat kejadiannya, dan bagaimana kronologinya. Semua ini harus dijelaskan oleh sejarawan, sehingga pelisan sejarah bisa akurat, atau paling tidak mendekati garis kebenaran. Proses rekonstruksi tersebut hendaklah berkaitan dengan cerita manusia. Bagi Kuntowijoyo dan Taufik Abdullah, sejarah hanya bercerita tentang manusia.⁶⁹ Akan tetapi, sejarah juga bukan cerita tentang masa lalu manusia secara keseluruhan. Manusia yang berupa fosil merupakan objek penelitian antropologi ragawi dan bukan dengan sejarah.⁷⁰ Begitu juga dengan benda-benda, ia juga bukan lahan penelitian sejarah. Jadi, dalam pemaparan sejarah hanya terbatas pada cerita manusia.

Selain dari itu, persoalan yang tak kalah penting dalam sejarah adalah tahapan penulisan sejarah berdasarkan urutan waktu atau periodisasi. Maksud dari upaya ini adalah untuk mengetahui setiap babak waktu dan ciri-cirinya, sehingga mudah dipahami.⁷¹ Misalnya, sejarah Eropa dapat dibagi menjadi tiga periode: yaitu zaman klasik, zaman pertengahan, dan zaman

modern. Demikian juga Indonesia, biasanya dibagi menjadi empat periode, yaitu periode prasejarah, zaman kuno, zaman Islam, dan zaman modern.

Berangkat dari pemaparan konsep sejarah dan beberapa unsur-unsur pembentuknya, sebagaimana dijelaskan di atas, kita nantinya bisa menguji konsistensi atau inkonsistensi eksplorasi historis yang digunakan Arkoun dalam memahami surat al-Fatihah. Untuk membuktikannya, penulis akan menyajikan penjelasan sebagai berikut.

Pada tahap eksplorasi historis, Arkoun memilih tafsir karya ar-Razi sebagai objek kajiannya, sebagaimana disebutkan di atas. Hal ini sengaja dilakukan sebab tafsir karya ar-Razi dia anggap sebagai karya yang representatif untuk membandingkan dan mencocokkan antara makna surat al-Fatihah dalam teks al-Quran dengan pemaknaan yang ada dalam teks kedua (tafsir).

Mengapa Arkoun menjatuhkan pilihannya tidak pada tafsir karya yang lain? Dalam pandangan Arkoun, tafsir ar-Razi adalah sebuah karya yang menakjubkan dan kaya akan referensi. Hal ini dikarenakan ar-Razi, sebagai penulisnya, berusaha memasukkan berbagai ilmu pengetahuan dalam menafsirkan al-Quran. Sehingga, tak heran jika ulasan tafsirnya memakan banyak halaman. Untuk menafsirkan surat al-Fatihah saja, misalnya, ar-Razi telah menghabiskan 99 halaman. Sebuah penafsiran yang amat panjang untuk ukuran tafsir masa itu.

Analisis historis Arkoun dimulai dengan penggambaran fakta identifikasi nama-nama dan hubungan-hubungan yang terdapat dalam tafsir al-Quran. Selain itu, analisis ini juga mempertanyakan dan menjelaskan mengapa para mufasir terdahulu menafsirkan al-Quran sedemikian rupa. Pertanyaan ini akan terjawab, sebagaimana diungkapkan Arkoun, jika pembaca mengenali beberapa kode yang terdapat dalam teks tafsir tersebut.

Dalam ilmu semiotik, kode adalah sistem tanda yang menghasilkan suatu teks. Selain dari itu, kode, kata Umberto Eco, juga banyak terkait dengan persoalan produksi makna. Untuk membaca dan menilai tafsir ar-Razi, Arkoun memperkenalkan lima kode yang harus diperhatikan dengan serius. Sebab tanpanya pembaca akan kesulitan untuk memahami tafsirnya. Lima kode itu adalah kode linguistik, kode keagamaan, kode simbolis, kode budaya, dan kode anagogis. Dari kelima kode, kode anagogis⁷² adalah kode yang terpenting, karena pada kode inilah kode yang lain bertemu dan menghasilkan petanda terakhir dari teks al-Quran.⁷³

Salah satu penafsiran ar-Razi yang dianggap Arkoun menjadi kode anagogis adalah pada saat ar-Razi mengulas penafsiran kalimat *al-hamdu li Allah* dalam bentuk sebuah cerita. Untuk kebutuhan ini Arkoun mengutip penafsiran tersebut, seperti di bawah ini:

“Bagaimana ketaatan mesti timbul?’ Tanya seseorang pada Sari al-Saqati. ‘Sejak tiga puluh tahun saya minta

ampun kepada Sari al-Saqati, bagaimana itu?’ Tanya seseorang kepadanya. ‘Suatu kali kebakaran terjadi di Baghdad dan menghancurkan beberapa warung dan rumah. Saya diberi tahu bahwa warung saya selamat dan saya berseru, ‘al-Hamdu li Allah!’ Itu berarti saya senang melihat warung saya selamat, sementara yang lain terbakar. Padahal, agama dan kemuliaan moral melarang saya untuk merasa gembira sedikit pun dengan hal itu!’... itu menunjukkan.... bahwa kebaikan-kebaikan Allah bagi seluruh manusia banyak sekali, namun menurut dua macam: kebaikan yang terkait dengan dunia dan yang terkait dengan agama. Yang terkait dengan agama lebih penting daripada yang terkait dengan dunia karena alasan... Kebaikan-kebaikan yang terkait dengan agama terbagi menjadi dua: perbuatan-perbuatan fisik (badan) dan perbuatan-perbuatan hati, yang terakhir ini lebih mulia. Demikian juga kebaikan-kebaikan yang terkait dengan dunia juga terbagi dua: ada yang kita anggap kebaikan dan ada yang kita anggap pemberian dari dermawan, yang terakhir ini lebih mulia. Dari situ, timbul tingkatan-tingkatan yang layak untuk dipertimbangkan agar ucapan al-hamdu li Allah sesuai dengan kesempatan dan penyebabnya.”⁷⁴

Dari pemaparan eksplorasi historis di atas, Arkoun tampaknya lebih suka mengungkapkan beberapa kode yang ada dalam tafsir ar-Razi ketimbang menjelaskan bagaimana proses historis yang melingkupi penafsiran ar-Razi terhadap surat al-Fatihah, yang

seharusnya menjadi inti perhatian Arkoun. Oleh sebab itu, ada beberapa catatan kritis yang perlu dijelaskan dalam pemaparan historis Arkoun dalam membaca surat al-Fatihah. *Pertama*, dalam sejarah selalu memaparkan rekonstruksi masa lalu manusia atau pelaku sejarah. Tapi dalam ulasan eksplorasi historis ini, Arkoun sama sekali tidak menyentuh proses rekonstruksi pelaku sejarah. Pada konteks ini, dia seharusnya mengungkapkan bagaimana kondisi masa lalu pelaku sejarah ar-Razi, sehingga dia bisa menafsirkan surat al-Fatihah sampai sedemikian rupa.

Kedua, dalam proses sejarah selalu mengandaikan kronologi berdasarkan urutan waktu atau periodisasi. Dalam tahapan ini Arkoun tampaknya tidak menjelaskan bagaimana kronologi penafsiran ar-Razi dari awal sampai akhir, dan siapa saja yang memengaruhi penafsiran ar-Razi terhadap surat al-Fatihah.

Walhasil, dari catatan kritis di atas kita bisa menyimpulkan bahwa dalam eksplorasi historis, Arkoun dalam membaca surat al-Fatihah kelihatannya tidak mengungkapkan data historis, apalagi menjelaskan asal-muasal mengapa sejarah itu terjadi dan bagaimana hal itu bisa terjadi.

b.2. Eksplorasi Antropologis

Dalam tahap ini, pembacaan dilakukan dengan menanyakan apakah di luar batas kekhasan-kekhasan (kode-kode) dogmatis, budaya, dan sebagainya, teks yang hendak kita tafsirkan ini

mengandung rujukan asal-muasal hal-hal pokok yang terpaut dengan eksistensi manusia, semisal hidup, mati, waktu, cinta, kehendak, dan lain-lain?

Bagi Arkoun, untuk menguji ada tidaknya asal-muasal dalam sebuah teks tertentu adalah dengan cara meminjam analisis bahasa simbol. Sebab, eksistensi asal-muasal tidak dapat dilacak dengan bahasa denotatif dan bahasa logis, melainkan dengan bahasa simbolis, dan pada taraf inilah petanda terakhir dapat diketemukan.⁷⁵ Asumsi ini harus dibedakan dengan analisis linguistik, sebagaimana disebutkan di atas, agar tidak terjadi kerancuan dengan analisis antropologis. Bila pada tahap linguistik-kritis data linguistik pertama-tama dianggap sebagai kata sebagai tanda (*mot-signer*), maka pada tahap antropologis data linguistik kemudian dianggap sebagai kata sebagai simbol (*mot-symbol*).⁷⁶

Dengan kerangka bangunan bahasa simbol, teks al-Quran, termasuk teks surat al-Fatihah telah membanjiri hati nurani manusia. Hingga hari ini bangunan luas itu tak henti-hentinya memberikan ilham kepada orang-orang beriman untuk berpikir dan bertindak. Dalam al-Quran unsur-unsur bangunan simbolis itu adalah:⁷⁷ a) “simbolisme kesadaran akan kesalahan” yang oleh refleksi teologi, yuridis, dan moral akan disederhanakan dalam peraturan formal dan baku; b) “simbolisme cakrawala eskatologis” yang menguasai sejarah dengan satu makna,

yakni pengarahan dan pemaknaan orang-orang masuk Islam, dengan demikian mendapatkan dirinya termasuk dalam sejarah sakral dari umat Tuhan; sebagai agen-agen ungkapan terakhir kehendak—sakral Muhammad telah menutup dengan pasti rangkaian para Rasul—mereka menjadi umat terpilih yang mesti menunjukkan cakrawala keselamatan kepada orang-orang lain; c) “simbolisme umat”, yang menerjemahkan apa yang telah lalu dan menerima proyeksi konkret di Madinah pada tahun 1 H/622 M; d) “simbolisme hidup dan mati”.

Macam-macam simbolisme di atas ini saling mengisi, saling memperkuat untuk membangun suatu visi dari dunia yang benar, yakni suatu visi fungsional yang disesuaikan secara sempurna dengan pencarian keselamatan kita. Untuk sekadar mengambil contoh, simbolisme menyangkut kesadaran akan kebaikan dan kejahatan tampak dalam ungkapan “*iyyaka na’budu...*”, “*shirath al-mustaqim*”, dan “*maghdhubi ‘alaih, al-dhallin*”. Selain itu, menurut Arkoun, ayat-ayat dalam surat al-Fatihah secara keseluruhan juga mengandung simbol-simbol. Untuk lebih jelasnya lihat uraian berikut ini:⁷⁸

1. *Al-Hamdu li Allah... al-Rahman al-Rahim*: membawa kembali pada ilmu mengenai dasar-dasar ontologis dan metodologis dari pengetahuan.
2. *Maliki yaum al-Din*: merujuk pada eskatologi.
3. *Iyyaka na’budu*: merujuk pada pengultusan.

4. *Ihdina al-Shirath al-Mustaqim*: merujuk pada etika.
5. *Al-Ladzina An'amta 'alahim*: merujuk pada profetologi
6. *Ghair al-Maghdhubi 'alaih wa al-Dhallin*: merujuk pada sejarah spiritual umat manusia, terutama tema-tema simbol keburukan yang dibicarakan dalam cerita-cerita orang terdahulu.

Analisis simbolis Arkoun atas kemungkinan bahasa keagamaan dapat menjadi bahasa performatif atau bahasa yang mempunyai kekuatan kreatif (*force effectuate*). Ciri performatif ini, yang memang merupakan ciri paling mencolok dalam bahasa keagamaan, juga berlaku pada al-Quran. Bagi Arkoun, wacana performatif adalah *parole* yang mengatakan bahwa “apa yang saya buat dan pada waktu yang bersamaan merupakan *parole* yang membuat saya menyempurnakan atau menyelesaikan tindakan saya”.

Dengan demikian wacana performatif bukanlah wacana tentang tindakan, melainkan wacana yang diucapkan bersamaan dengan dilakukannya tindakan.⁷⁹ Segi performatif inilah yang memungkinkan al-Quran menjadi *parole* bagi siapa saja yang mengujarkannya, sebagaimana ia dulu menjadi *parole* Nabi Muhammad Saw. Ketika umat Islam membaca *al-Rahmân al-Rahîm*, misalnya, mereka tidak hanya mengatakan—atau membuat konstelasi tentang—suatu ujaran, melainkan juga sedang menciptakan tindakan, entah itu pengharapan

(mohon pengampunan dari *al-Rahman al-Rahim*), pengakuan, penyerahan diri, permintaan kepada-Nya, dan seterusnya.⁸⁰

C.1. Surat al-Kahfi (18)

Pada contoh sebelumnya kita telah mengetahui bagaimana Arkoun menerapkan metode semiotika untuk menjelajahi dan mengaduk-aduk isi kandungan surat al-Fatihah secara panjang lebar dan komprehensif. Kini, saatnya kita menelaah cara baca Arkoun terhadap surat al-Quran lainnya, yakni surat al-Kahfi (gua). Pada surat ini Arkoun tidak lagi mempergunakan cara kerja semiotika, sebagaimana yang dia terapkan pada surat al-Fatihah. Cara kerja semiotika yang coba dia gunakan dalam surat al-Kahfi sudah mengalami kemajuan yang cukup berarti. Dia tidak lagi terpaku pada kaidah-kaidah semiotika konvensional, tetapi menggunakan semiotika modern atau yang lebih dikenal dengan istilah intertekstualitas. Kaidah ini amat kental mewarnai cara berpikir Arkoun dalam menafsir surat al-Kahfi.

C.2.1. Intertekstualitas dan Kedalaman Makna

Gagasan intertekstualitas (*intertextuality*) pertama kali diperkenalkan oleh Julia Kristeva, seorang pemikir post-strukturalis Prancis, dalam bukunya *Revolution in Poetic Language*⁸¹ dan *Desire in Language: a Semiotic Approach to Literature and Art*.⁸² Dalam dua buku ini Kristeva menawarkan istilah intertekstualitas sebagai

satu konsep kunci dari paham post-strukturalis, yang sekaligus menentang model berpikir struktur, sinkronik, dan bersistem dari paham strukturalis. Bagi Kristeva, sebuah teks tidak hanya tersusun dari relasi-relasi antara “bentuk” dan “makna” atau penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*), sebagaimana yang diyakini semiotika konvensional. Sebaliknya, Kristeva melihat pentingnya dimensi ruang dan waktu dalam analisis teks. Sebuah teks dibuat di dalam ruang dan waktu yang konkret.⁸³ Oleh sebab itu, mesti ada keterkaitan antara teks satu dengan teks lainnya dalam garis ruang dan waktu tertentu.

Intertekstualitas, bagi Kristeva, tak lebih hanyalah sebagai upaya untuk menjelaskan atau menunjuk perlintasan satu (atau beberapa) sistem tanda dengan tanda lainnya.⁸⁴ Dengan bahasa yang sederhana kita bisa mendefinisikan, intertekstualitas adalah kesalingtergantungan antara satu (atau beberapa) teks dengan teks sebelumnya.

Dalam takaran praktis, terutama dalam dunia sastra, teori intertekstualitas mengajak kita selalu “curiga” terhadap segala teks yang ada di hadapan kita. Setiap kali membaca karya atau teks tertentu, kita dituntut tidak puas dengan apa yang tersirat dalam teks. Sebab, teks tersebut tidak otonom. Ia pasti terkait dengan teks lainnya. Dengan kata lain, makna suatu teks akan bisa diselami lebih dalam jika antara satu teks dikaitkan dengan teks sebelumnya. Hal senada juga dikatakan Culler,

sebagaimana dikutip A. Teeuw, “(it) leads us to consider prior texts as contributions to a code which makes possible the various effect of signification”⁸⁵ (intertekstualitas membawa kita untuk memandang teks-teks pendahulu sebagai sumbangan pada suatu kode yang memungkinkan efek *signification*, pemaknaan yang bermacam-macam).

Cara seperti itu (baca: metode intertekstualitas) juga diterapkan Arkoun dalam membaca surat al-Kahfi (18). Hal ini bisa dilacak dari ulasan Arkoun sebagai berikut:

“Surat 18 (gua) adalah sebuah contoh yang menjelaskan luasnya intertekstualitas yang bekerja dalam wacana quraniyah. Tiga narasi (Orang-orang di Gua, Legenda Gilgamesh, dan Novel Iskandar Agung), yang mewakili *imajiner* budaya yang paling kuno yang sangat lazim di Timur Tengah, dikombinasikan dalam satu surat untuk bersama-sama melukiskan bagaimana pesan ditransmisikan. Dalam setiap narasi yang digambarkan secara ketat dinyatakan dalam struktur semiotik seperti yang digambarkan di atas, kita melihat munculnya tokoh utama (*protagonist*) yang menerima pesan, memakai pengetahuannya untuk mengubah signifikansi akhir keberadaan manusia dalam hubungannya dengan Allah dan ajaran-Nya.”⁸⁶

Untuk mengetahui luasnya jalinan intertekstualitas dalam surat al-Kahfi (18), Arkoun menerapkan dua cara: intertekstualitas di antara ayat⁸⁷ dan intertekstualitas di antara hasil penafsiran.

1. Intertekstualitas di Antara Ayat

Untuk mempermudah pembacaan surat al-Kahfi, Arkoun terlebih dahulu memilah seluruh ayat. Lantas, dia mengelompokkan ayat-ayat yang saling berkaitan dan memisahkan ayat-ayat yang “tidak berkaitan” ke dalam pembagian yang berbeda. Secara garis besar dia memetakan surat ini menjadi lima bagian.⁸⁸

Pertama, ayat 1–8. Secara kronologis delapan ayat ini termasuk kategori ayat periode Madinah. Sementara, seluruh ayat yang ada dalam surat ini (kecuali ayat 26–31 dan 83–101) masuk dalam kategori ayat-ayat akhir periode Mekkah. Bagi Arkoun, kedelapan ayat tersebut tidak bisa dijadikan “pengantar” terhadap ayat-ayat sesudahnya, karena dari segi isi dan motifnya cenderung berbeda-beda. Selain itu, pesan-pesan dasarnya juga kerap kali digunakan di sejumlah surat al-Quran lainnya.

Kedua, ayat 9–25. Ayat-ayat ini merupakan kesatuan cerita yang mengisahkan tentang tujuh pemuda yang tertidur dalam gua (*Ashabul Kahfi*) dan dari sinilah nama surat ini diambil. Kesatuan ayat tersebut dimulai dengan partikel disjuntif *am* (atau): *am khasibtum...* (atau kamu mengira...). Partikel *am* (atau) menandakan adanya pilihan yang bersifat alternatif, dan itu berarti terkait dengan sesuatu yang lain, entah dengan ayat, surat, atau teks-teks lainnya. Kebanyakan mufasir lupa atau pura-pura lupa menjelaskan partikel tersebut, sehingga terlewatkan begitu saja. Ar-Razi sempat menelaah secara sekilas terhadap

partikel tersebut, tapi dia hanya mengatakan bahwa “Tuhan lebih mengetahuinya.”

Ketiga, ayat 27–59. Ayat-ayat ini tidak terkait dengan kisah pada ayat-ayat sebelumnya (ayat 9–25) atau kisah pada ayat-ayat sesudahnya (ayat 60–98). Keberadaannya sama seperti ayat 1–8, sebagaimana disebutkan di atas, yakni sebagai sesuatu yang lazim dalam wacana al-Quran. Wacana atau tema yang berkembang terkadang diperuntukkan untuk nabi secara pribadi, orang beriman, dan orang kafir. Kendati demikian ada dua belas ayat (ayat 32–44) yang perlu dicatat, sebab berbeda dengan ayat lainnya. Dia bercerita tentang kisah parabol dua pemilik kebun dan pola kehidupan sehari-harinya.

Keempat, ayat 60–98. Dalam ayat-ayat ini kita diajak untuk menjelajahi dan memahami dua kisah monumental, Musa-Khidir dan Dzul Qurnain. Kisah terakhir dalam sejarah internasional biasanya lebih akrab dikenal dengan sebutan *Roman Iskandar Zulkarnain*. Cerita Dzul Qurnain secara eksplisit tersirat dalam ayat 82 yang berbunyi, “... dan mereka bertanya tentang dzul qurnain”.

Kelima, surat ini ditutup dengan ayat 99–110 yang mengacu pada konsep yang oleh Arkoun disebut dengan wacana prediktif.

2. Intertekstualitas di Antara Hasil Penafsiran

Usaha intertekstualitas amat tampak dalam usaha Arkoun pada saat mengaitkan antara teks (tafsir surat al-Kahfi) dengan

teks lainnya. Sehingga menghasilkan pemahaman yang utuh tentang kisah-kisah, pesan dasar, dan makna yang tersimpan dalam surat tersebut. Berkaitan dengan kepentingan ini Arkoun mencoba mengorelasikan atau mengaitkan tiga alur aliran tafsir surat al-Kahfi (18):

- a. Tafsir gramatikal dan historis-mistis karya ath-Thabari dan Fakhruddin ar-Razi
- b. Tafsir analitis dan statis orientalisme menurut L. Massignon.
- c. Perluasan simbolis tema-tema spiritual arketipikal, terutama dari kalangan Syi'ah dan sufi.

Tiga cara yang ditempuh Arkoun seperti di atas, jelas-jelas berbeda dengan metode para pendahulunya dalam membongkar makna al-Quran. Cara ini sengaja dia lakukan guna memenuhi tujuan ganda. *Pertama*, berperan sebagai sejarawan yang mampu menggarap sebuah sejarah selengkap-lengkapya, terutama tentang masyarakat yang secara langsung atau tidak terbentuk melalui wacana al-Quran. *Kedua*, menyerahkan hasil “antropologi masa lampau” pada renungan filsafat kritis yang berkaitan dengan persoalan-persoalan yang muncul dalam kehidupan masyarakat yang diinformasikan oleh kitab yang diwahyukan.⁸⁹

a. Tafsir ath-Thabari dan Fakhruddin ar-Razi

Untuk memudahkan pembacaan terhadap penafsiran ath-Thabari dan ar-Razi pada surat al-Kahfi, Arkoun membaginya

menjadi beberapa bagian. *Pertama*, penjelasan mengenai motif utama turunnya surat ini secara keseluruhan. Ath-Thabari menjelaskan asal-usul (*asbabun nuzul*) ayat 1. Cara seperti ini juga pernah dilakukan oleh sejumlah intelektual muslim yang getol dalam kajian al-Quran, baik yang semasa dengan dirinya atau jauh sebelumnya. Sebelum dirinya, muncul nama Muqatil bin Sulaiman (wafat 150 H/767 M) dan yang semasa adalah Ibn Ishaq (wafat 151/768M). Dengan mengikuti jejak Muqatil, ar-Razi pun melakukan hal serupa, sebagaimana yang dilakukan ath-Thabari. Motif utama turunnya ayat tersebut adalah sebagai berikut:

“... Suku Quraisy mengutus an-Nadr bin al-Haris dan ‘Uqbah bin Abi Mu’at untuk menemui rabi-rabi Yahudi di Madinah dengan tugas sebagai berikut: ‘Tanyakan pada mereka tentang persoalan Nabi (Muhammad)... dan mereka mempunyai pengetahuan tentang nabi-nabi yang tidak kita ketahui.’ ... Mereka berdua pun akhirnya sampai di Madinah dan menemui rabi-rabi Yahudi tersebut... Para rabi Yahudi berkata pada dua orang tadi: ‘Kami minta pada tuan berdua untuk mengajukan tiga pertanyaan. Jika dia menjawab ketiga-tiganya, berarti dia seorang nabi utusan Allah; sebaliknya jika dia tidak menjawab, berarti dia seorang pendusta dan hukumlah dia sekehendak kamu.

“(Pertama), tanyakan pada dia mengenai sejumlah anak muda yang raib pada masa awal (*al-dahr al-Awal*), bagaimana nasib mereka?... (Kedua) tanyakan pada dia mengenai seorang pengembara agung yang berkelana

sampai penjuru timur dan penjuru barat bumi, bagaimana sejarahnya? Dan (ketiga) tanyakan mengenai ruh, apa hakikatnya? Jika dia memberitahukan kepada tuan-tuan informasi mengenai hal itu, dia seorang nabi...

“Sekembali dari Mekkah an-Nadr bin al-Haris dan ‘Uqbah bin Abi Mu’at menemui kaum Quraisy dan berkata, ‘Wahai orang-orang Quraisy, kami datang pada kalian untuk memberikan solusi atas perselisihan kalian dengan Muhammad: para Yahudi meminta kita untuk bertanya pada Muhammad mengenai hal-hal berikut...’ Orang-orang Quraisy pun mendatangi Muhammad, seraya bertanya, ‘Beritahukan kepada kami, hai Muhammad’, lalu mereka mengajukan pertanyaan-pertanyaan seperti yang disuruh rabi Yahudi.

“Rasulullah menjawab, ‘Saya akan menjawab pertanyaan kalian besok... bila Allah menghendaki.’ Kaum Quraisy meninggalkan nabi. Rasulullah menunggu selama 15 malam tanpa ada sebuah wahyu yang disampaikan Tuhan... Orang-orang Mekkah akhirnya tidak sabar, ‘Muhammad telah menyuruh kita kembali keesokan harinya. 15 hari telah berlalu, namun dia masih belum memberi jawaban apa pun dari pertanyaan kita!’ Terhentinya wahyu membuat Rasulullah gundah, sementara ucapan-ucapan orang Mekkah semakin memanaskan telinga. Akhirnya, Jibril datang atas nama Tuhan membawa surat tentang *Ashabul Kahfi* (para penghuni gua), di mana Tuhan menegur Muhammad karena merasa sedih dengan

pertanyaan-pertanyaan orang Quraisy. Dalam surat ini memuat jawaban dari pertanyaan-pertanyaan mengenai nasib para pemuda, pengembara agung, demikian pula firman Yang Mahatinggi: ‘Mereka menanyaimu tentang ruh...’

Ibnu Ishaq menambahkan:

“Sampai datang kepadaku bahwa Rasulullah memulai surat ini dengan membaca, “Puji bagi Allah yang telah menurunkan Kitab pada hamba-Nya...”⁹⁰

Kedua, kisah tentang *Ahl Kahfi*. Kisah *Ahl Kahfi*, menurut ath-Thabari, terjadi pada masa Kaisar Desius. Sang kaisar memaksa mereka untuk menyembah berhala. Namun mereka menolak, sebab mereka masih percaya pada Tuhan, sebagaimana ajaran yang di bawakan Nabi Isa. Lantas, sang raja memburu dan berusaha menangkap delapan pemuda tersebut. Mereka lantas mengungsi ke sebuah gua dekat Eilat. Tapi, tempat persembunyian mereka diketahui sang kaisar, sehingga dia memerintahkan pengikutnya untuk menutup rapat-rapat mulut gua. Namun, “... Tuhan telah mematikan jiwa para pemuda itu dengan mati suri dan anjing mereka tinggal di mulut gua.” (*Tafsir ath-Thabari*, jilid XV, hlm. 126).⁹¹

Ketiga, makna kata *raqim* dalam ayat 9. Para ulama masih silang pendapat mengenai arti kata *raqim*. Dengan mengutip beberapa pendapat ulama, Thabari mengemukakan satu per satu

arti kata *raqim*. Sebagian ulama, menurut dia, mengartikannya sebagai nama desa atau lembah. Lantas, sejumlah orang mengaitkannya dengan penjelasan yang bervariasi. Semisal, *raqim* adalah sebuah lembah antara 'Asfan dan Eilat di dataran rendah Palestina.

Ada juga yang berpendapat *raqim* adalah kitab, yakni sebuah kepingan batu yang di atasnya tertulis sejarah para penghuni gua. Ada yang berpendapat *raqim* adalah gunung yang ada di atasnya ada gua dan orang yang menamai gunung itu adalah Banjalus. Gua tersebut bernama Haizum dan nama anjingnya adalah Hamran.

Bagi ath-Thabari, makna *raqim*, yang paling masuk akal, adalah sebongkah batu tulis, batu, atau bahan pendukung suatu teks tertulis. Para sejarawan mengatakan bahwa ia adalah sebuah kepingan batu yang di atasnya tertulis nama-nama dan sejarah penghuni gua. Ada yang mengatakan, batu tersebut disimpan di perpustakaan raja dan ditempatkan di depan mulut gua.⁹² Itulah pendapat ath-Thabari mengenai arti *raqim*. Mana yang tepat? Hanya Allah-lah yang lebih tahu terhadap apa yang Dia wahyukan.

Keempat, kisah Musa dalam ayat 60 dan seterusnya. Untuk mengulas kisah ini, Arkoun meminjam gagasan ar-Razi yang tertuang dalam tafsir monumentalnya (*Mafatihul Ghaib*). Ar-Razi mengatakan bahwa mayoritas ulama sepakat, Musa yang disebutkan dalam surat al-Kahfi adalah Musa bin Imran. Hal

ini terlihat dengan susunan cerita yang mengisahkan tentang mukjizat yang luar biasa pada diri Musa dan disebutkannya nama kitab Taurat. Seandainya Tuhan menunjuk sosok lain, tentunya Dia akan membuat ciri khusus yang membedakan antara Musa bin Imran dengan Musa-Musa lainnya. Sehingga, orang yang membaca kisah Musa dalam surat ini tidak bingung, apalagi menimbulkan teka-teki.

Setelah itu, ar-Razi membahas tokoh lain, yakni pembantu (*fata*) Musa. Banyak yang menganggap bahwa yang dimaksud adalah Yusya bin Nun. Yang lain berpendapat bahwa dia adalah saudara Yusya. Sebuah pendapat mengatakan bahwa ketika Musa menerima sepuluh perintah Tuhan dan berkomunikasi dengan-Nya, dia bertanya, “Siapakah yang lebih unggul dan lebih pintar dariku?” “Seorang hamba Tuhan yang tinggal di kepulan laut dan bernama al-Khidir,” demikian jawaban pertanyaan tersebut... (Tafsir ar-Razi, Jilid V, hlm. 492).⁹³

Kelima, kisah tentang *Zulkarnain*. Tentang tokoh ini, ath-Thabari mengelaborasi peristiwa ketika kaum musyrik Mekkah yang menanyakan tentang Zulkarnain pada Nabi. Nabi mengatakan, “Dia adalah seorang pemuda asal Byzantium (Rum) yang datang untuk membangun kota Iskandariah”. (XVI: 6–7).⁹⁴ Berbeda dengan ath-Thabari, ar-Razi justru memiliki pendapat tersendiri mengenai Zulkurnain. Dia mengatakan bahwa dia itu adalah Iskandar, anak Filipus Yunani. Untuk memperkuat

argumennya, ar-Razi mengutip ayat 85–86 dan 94, yang di dalamnya menyebutkan bahwa tokoh itu pergi ke tempat terbenam dan tenggelamnya matahari. Dia juga mengunjungi dua bukit (ada yang berpendapat bahwa bukit itu adalah dua gunung antara Armenia dan Azerbaijan), di mana bukit tersebut dihuni orang-orang Turki suku Juj dan Ma’juj.⁹⁵

Itulah beberapa kisah yang ada dalam surat al-Kahfi, yang dikutip Arkoun dari teks tafsir ath-Thabari dan ar-Razi. Dalam tafsir tersebut nuansa kisah atau cerita amat dominan, dan itulah salah satu ciri menonjol tafsir klasik. Cerita-cerita seperti itu biasanya diadopsi para mufasir klasik berdasarkan cerita rakyat yang sedang berkembang saat itu. Sedikit sekali mereka mendapatkan cerita-cerita itu berdasarkan data-data historis berbentuk tulisan. Mereka mengutipnya berdasarkan tradisi lisan. Sehingga, tak heran bila kebenaran penafsirannya sulit dipertanggungjawabkan, apalagi dibuktikan secara ilmiah. Walhasil, mereka kerap kali terjebak pada penafsiran-penafsiran yang kaya akan kisah-kisah *israiliyat*.

Untuk menghindari hal-hal yang tidak diinginkan ketika menjabarkan kisah-kisah dalam al-Quran, seperti “kesalahan” yang pernah dilakukan ath-Thabari dan ar-Razi, Arkoun menawarkan teori cerita-bingkai. Cerita bingkai adalah segala pencitraan yang kurang lebih dicatat dari suatu periode yang nyata atau diimajinasikan dari kehidupan Nabi sebagaimana dia

telah membentuknya menurut ruang waktu dari perwujudan fakta al-Quran.⁹⁶ Setiap cerita atau kisah adalah penyutradaraan yang dikutip berdasarkan ucapan dan tindakan Nabi Muhammad. Sebab al-Quran, sebelum jatuh ke tangan umat manusia, pertama-pertama diujarkan oleh Nabi Muhammad. Muhammad dan fakta al-Quran adalah dua aktan utama dari setiap cerita-bingkai. Keduanya mengisahkan cerita-cerita berdasarkan data-data sejarah yang objektif dan konkret, bukan seperti dongeng-dongeng yang bertebaran di masyarakat.

Kisah yang dipaparkan ath-Thabari dalam surat al-Kahfi juga merupakan cerita-bingkai, tapi bagi dirinya sendiri, bukan bagi mayoritas masyarakat Muslim. Namun pada saat yang bersamaan menjadi bingkai bagi ujaran yang tertulis dalam surat 18 dengan menampilkan jawaban global dari Tuhan terhadap dua pelaku utama (*protagonist*), yakni kaum Yahudi dan kaum musyrik Mekkah, yang berperan sebagai aktan penentang berhadapan dengan kaum Mukmin (aktan pendukung).

Selain berfungsi menjawab tiga pertanyaan yang diajukan kaum musyrik, ayat-ayat dalam surat 18 juga memuat spirit yang memperkuat atau memperteguh keyakinan Muhammad yang terlarut dalam kesedihan (ayat 6). Selain itu, surat ini juga memuat beberapa antitesis yang diperankan para aktan penentang (kaum musyrik) dan aktan pendukung (kaum Mukmin) serta sanksi-sanksi dan balasan yang akan diterima

oleh mereka di hari pengadilan. Dengan demikian, ujaran-ujaran al-Quran mendapatkan berbagai motivasi eksistensialnya yang langsung dan mengungkapkan tujuannya dalam bentuk cerita bingkai tersebut.⁹⁷

Kebanyakan tafsir-tafsir klasik, menurut Arkoun, kurang kritis terhadap cerita-bingkai. Mufasir kerap kali mengabaikan teks-teks yang mengandung kiasan, bersifat sugestif, mengandung makna simbolis. Mereka justru menyalin teks-teks tersebut menjadi realitas yang terakumulasi dalam bentuk nama-nama tokoh dan tempat-tempat tertentu, hubungan-hubungan berbagai peristiwa, dan situasi yang bersifat supranatural.

Sebagai contoh penjelasan ath-Thabari mengenai *Ahl Kahfi*. *Ahl Kahfi*, menurut dia, merujuk pada delapan “pemuda pengembara, putra bangsawan Byzantium...; ada Maximilian, yang paling tua dan berbicara pada raja atas nama yang lain...”⁹⁸ Selain itu, sejumlah nama semisal gua, anjing, para penghuni desa, raja, dan seterusnya, semuanya diberi nama dan dijelaskan secara panjang lebar oleh ath-Thabari. Demikian juga, terhadap kata *fata*, *maltaqa al-bahraib*, *sakhirah*, *zulqarnaiin*.⁹⁹ Perumpamaan dan metafora-metafora ini, oleh ath-Thabari dipersempit dan disederhanakan ke dalam bahasa persuasif sehingga rentan pada kisah-kisah yang ahistoris. Padahal, Allah selalu menceritakan suatu kisah dengan benar: “*Kami akan menceritakan kisah mereka dengan kebenaran.*” (QS. al-Kahfi [18]: 13)

b. Tafsir Analisis L. Massignon

Dalam upaya memahami dan memaknai berbagai fenomena yang tersimpan dalam surat al-Kahfi, pada kesempatan kali ini, Arkoun mencoba menganalisis karya L. Massignon berjudul *Les Sept Dormants, Apocalypse de Islam* (Ashabul Kahfi, hari kiamat dalam Islam). Arkoun memuji apa yang dilakukan Massignon dalam tulisan ini, sebab dia melakukan percobaan modern pertama untuk mengumpulkan berbagai “struktur antropologis dari angan-angan”, terutama tentang tiga hal yang kerap kali dikesampingkan banyak orang.

Pertama, tentang data-data sejarah material, sebagaimana yang disusun oleh sejarawan positif. Kedua, tentang al-Quran yang acap kali direduksi oleh penafsiran filologis dan historis yang dipengaruhi oleh sumber-sumber sebelum al-Quran. Ketiga, beberapa upaya perluasan mitologis yang dihasilkan masyarakat Islam berdasarkan atas tokoh, tema, dan “kata-kata induktor” yang disebutkan dalam al-Quran.¹⁰⁰

Berbekal gagasan K. Gschwind, Massignon mulai memberi perhatian secara serius pada tema *Ashabul Kahfi*. Istilah *Ashabul Kahfi* (dalam dunia Islam), bagi Massignaon itu sepadan dengan kisah “Tujuh Orang Tidur di Gua Efesus” (dalam dunia Kristen). Agama Kristen percaya benar terhadap legenda ini. Gua Efesus, oleh kaum Nasrani primitif, dipercaya sebagai tempat pertemuan Maria dengan Yahya, dan Magdalena. “Tujuh Orang Tidur di Gua

Efesus” ini memiliki pandangan yang sama mengenai kematian (sementara) dan kebangkitan. Tujuh mayat (mereka), menurut Massignon, dapat ditemukan kembali menurut sejarah lokal Efesus, negeri Heraklitus. Legenda itu kemudian tersebar luas di Barat Latin dalam tiga dokumen: Latin, Keltik, dan Inggris Kuno.

c. Pemaknaan Simbolis Syi’ah dan Sufi

Dengan mengutip pendapat L. Massignon, Arkoun menjelaskan secara singkat identitas *Ashabul Kahfi* menurut sebagian orang Syi’ah dan sufi. Pada abad pertengahan, masih menurut L. Massignon, banyak orang mengaitkan tujuh imam Ismailiyah dengan tujuh orang yang tertidur di gua selama 309, sebagaimana disebutkan dalam al-Quran. 309 tahun yang tersirat dalam al-Quran, mereka samakan dengan tahun 309, tahun bangkitnya Mahdi Fatimiyah, Ubaid Allah, di Afrika Utara. Bahkan sejumlah khalifah Abbasiyah seperti as-Saffah, al-Mu’tasim, dan al-Wasiq, mengirim para dutanya untuk memeriksa jasad tujuh orang yang tertidur yang mungkin baru saja dikembalikan.¹⁰¹

Adapun pemaknaan simbolis dari kaum sufi, Arkoun sama sekali tidak membahasnya, sehingga kajiannya menjadi lepas. Kendati demikian, mari kita mencoba memaknai identitas *Ashabul Kahfi* dengan mengutip pendapat kaum sufi.

Dalam buku *Hadîqah al-Awliyâ* (taman para kekasih Allah), Tajudin Naufal mengulas secara panjang lebar tentang kisah ini

dari sudut pandang sufistik. Ia mula-mula menjelaskan identitas *Ashabul Kahfi* dengan meminjam pendapat Ibnu Abas.¹⁰² Ibnu Abbas, sebagaimana dikutip Naufal, dalam tafsirnya mengatakan:

“Saya adalah bagian dari sedikit orang yang diberi Allah pemahaman tentang pemuda-pemuda penghuni gua itu. Mereka berjumlah tujuh orang, bagi mereka tiada bedanya antara siang dan malam dalam menunaikan peribadatan kepada Allah. Mereka selalu berlinang air mata dan ber-*tawajjuh* berharap pertolongan Allah dalam detak napas ritualitas mereka.

“Ketujuh pemuda itu adalah: Maksalmina, Tamlikha, Martinus, Kistusnus, Bernis, Denimus, Bethenus, dan Qiel. Adapun anjing mereka bernama Qitmir, ada juga yang menamakan Khamran. Hanya Allah yang Maha Mengetahui perihal detail nama-nama mereka.” ■

Catatan Akhir:

- 1 Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam Today*, (Washington. D.C: Georgetown University, 1987), hlm. 4.
- 2 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, *Op.Cit.*, hlm. 35–36.
- 3 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 37–38.
- 4 Muhammad Arkoun, *Nalar Islami...*, hlm. 78. Bandingkan dengan Muhammad Arkoun, *The Thought in Contemporary Islamic Thought*, (London: Sagi Books), hlm. 173.
- 5 Muhammad Arkoun, *Nalar Islam...*, hlm.14.
- 6 Roland Barthes, *Elements of Semiology...*, hlm. 9. Lihat juga Yasraf Amir Pialang, *Hiper Realitas Kebudayaan*, (Yogyakarta: LKIS, 1999), hlm.116.
- 7 St. Sunardi, *Semiotika Negativa*, (Yogyakarta: Kanal, 2002), hlm. 48. Bandingkan dengan M. Gottdiener, *Postmodern Semiotics; Material Culture and Forms of Postmodern Life* (Cambrida USA: Blacwell, 1995), hlm. 5.
- 8 *Ibid...*, St. Sunardi , *Semiotika Negativa....*
- 9 Roland Barthes, *Elements of Semiology...*, hlm. 39–40.
- 10 *Ibid...*, Muhammad Arkoun, *Nalar Islami...*, hlm. 71.
- 11 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, *Op.Cit.*, hlm. 146.
- 12 Dalam artikel ini, Arkoun mempergunakan istilah-istilah semiotika pada saat ia berdiskusi tentang keterkaitan antara wacana, kenyataan, dan bahasa. Lihat Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, *Ibid...*, hlm. 55.
- 13 Lebih jelasnya lihat Roland Barthes, *Mythologies*, terj. Annete Laver, (New York: Hill and Wang, 1983), hlm. 114.
- 14 Roland Barthes, *Mythologies...*, hlm. 117.
- 15 St. Sunardi, *Semiotika Negativa...*, hlm. 104.
- 16 K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Prancis...*, hlm. 266.
- 17 Johan Hendrik Meulman, “Pengantar” dalam Muhammad Arkoun, *Nalar Islami...*, hlm. 19.

- 18 Johan Hendrik Meulman, "Pengantar" dalam Muhammad Arkoun, *Nalar Islami...*,
- 19 St. Sunardi, *Semiotika Negativa...*, *Op.Cit.*, hlm. 103.
- 20 Roland Barthes, *Mythologies...*, hlm. 105.
- 21 Roland Barthes, *Mythologies...*, hlm. 109.
- 22 Johan Hendrik Meuleman, "Pengantar" dalam Muhammad Arkoun, *Nalar Islami...*, hlm. 18.
- 23 Muhammad Arkoun, *Nalar Islami...*, hlm. 66.
- 24 Muhammad Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, no. 7, vol. II, 1990, hlm. 83.
- 25 Muhammad Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam"..., hlm. 85.
- 26 Muhammad Arkoun, *Nalar Islami...*, hlm. 251.
- 27 Muhammad Arkoun, *Nalar Islami...*,
- 28 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm.57–58.
- 29 Johan Hendrik Meuleman, "Sumbangan dan Batas Semiotika dalam Ilmu Agama" dalam Johan Hendrik Meuleman (ed), *Tradisi, Kemodernan...*, hlm. 51.
- 30 Johan Hendrik Meuleman, "Pengantar" dalam Muhammad Arkoun, *Nalar Islami...*, hlm. 20.
- 31 Muhammad Arkoun, *Nalar Islami...*, hlm. 251–252.
- 32 Muhammad Arkoun, *Nalar Islami...*,
- 33 Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: LKIS, 2001), hlm. 117.
- 34 Muhammad Arkoun, "Gagasan tentang Wahyu; Dari ahl-Kitab sampai Masyarakat Kitab," Diktat kulia dwi-tahunan Blaisde II, 11 Maret 1987, hlm. 45.
- 35 M. Gottdiener, *Postmodern Semiotics...*, hlm. 17.
- 36 St. Sunardi, "Membaca al-Qur'an Bersama Muhammad Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman (ed), *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme; Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun*, (Yogyakarta: LKIS, 1996), hlm. 73.
- 37 *Ibid...*,

- 38 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, *Op.Cit.*, hlm. 103.
- 39 Muhammad Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, hlm. 80.
- 40 Muhammad Arkoun, *Nalar Islami...*, *Op.Cit.*, hlm. 16.
- 41 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, *Op.Cit.*, hlm. 107.
- 42 Muhammad Arkoun, *The Thought in Contemporary...*, *Op.Cit.*, hlm.172–173.
- 43 Johan Hendrik Meuleman, “Sumbangan dan Batas Semiotika...”, *Op.Cit.*, hlm. 14.
- 44 Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur’an*, terj. Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 1998), hlm. 31–32.
- 45 St. Sunardi, “Membaca al-Qur’an...”, hlm. 61.
- 46 Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, terj. Bahrun Abu Bakar, (Semarang: Toha Putra Semarang, 1992), hlm. 25.
- 47 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 95.
- 48 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*,
- 49 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 96.
- 50 St. Sunardi, “Membaca al-Qur’an...”, hlm. 68.
- 51 Asumsi ini senada dengan konsep teks yang diwacanakan Umberto Eco. Bagi Eco, tanda bisa diperlakukan sebagai teks dan sebaliknya teks pun bisa diperlakukan sebagai tanda. Untuk lebih jelasnya lihat Umberto Eco, *The Role of the Reader Explorations in the Semiotics of Texts*, (Bloomington and London: Indiana University Press, 1979), hlm. 175.
- 52 Teori kode adalah kunci utama dalam aliran semiotika yang digagas oleh Peirce dan dikembangkan oleh Umberto Eco. Jika semiotika aliran Saussure lebih memfokuskan diri pada produksi tanda (*a theory of sign production*), maka semiotika aliran Pierce lebih mengedepankan teori kode (*a theory of kode*). Umberto Eco, *A Theory of Semiotic* (Bloomington: Indiana University Press, 1979), hlm. 4 dan 48.

- 53 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 111.
- 54 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 99.
- 55 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 99–100.
- 56 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*,
- 57 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*,
- 58 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 101.
- 59 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 102.
- 60 St. Sunardi, “Membaca al-Qur’an...”, hlm. 73.
- 61 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 102–103.
- 62 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*,
- 63 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 104.
- 64 Sintam atau lexis adalah sekelompok kata yang beraturan dan membawahi suatu makna.
- 65 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*,
- 66 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, *Op.Cit.*, hlm. 106-107.
- 67 St. Sunardi, “Membaca al-Qur’an...”, hlm. 77.
- 68 Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Benteng Budaya, 1995), hlm. 17.
- 69 Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah...*, Lihat juga Taufik Abdullah (ed), *Sejarah Lokal di Indonesia; Kumpulan Tulisan*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1978), hlm. 20.
- 70 Taufik Abdullah (ed), *Sejarah Lokal di Indonesia...*; Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah...*, hlm. 12.
- 71 Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah...*, hlm. 15.
- 72 Anagogis adalah hal yang berkenaan dengan pemahaman atau penafsiran spritual (terutama kitab suci).
- 73 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 100.
- 74 Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah...*, hlm. 119.
- 75 Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah...*, hlm. 101.
- 76 Untuk menghindari terjadinya kebingungan mengenai alur pemikiran Arkoun, di sini perlu diuraikan secara singkat pengertian mengenai tanda (*sign*), simbol (*symbol*), dan mitos (*myth*). Tanda

adalah segala sesuatu yang merujuk di luar dirinya. Lima huruf r, u, m, a, dan h adalah tanda yang bisa menunjuk (*designare*), sesuatu di luar dirinya, yaitu rumah dalam realitasnya. Simbol juga semacam tanda. Setiap simbol adalah tanda, tetapi tidak setiap tanda itu simbol. Sebab, simbol mempunyai ciri khas: rujukan ganda. Merah, misalnya, tidak saja berarti merah buat darah, tapi juga untuk simbol keberanian. Merah menjadi simbol karena memiliki rujukan ganda. Mitos adalah mirip simbol. Mitos adalah sejenis simbol yang diungkapkan dalam kisah atau cerita, yang terjadi dalam waktu dan tempat. Mitos adalah wahana orang untuk bisa bercerita tentang kehidupan eksistensial dirinya sendiri, masyarakat, alam yang mendalam dan rumit. Karenanya, struktur cerita mitis sangat kental dan sublim. Lihat St. Sunardi, "Membaca al-Qur'an...", hlm. 81–82.

- 77 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 59.
- 78 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 112.
- 79 <http://islamlib...>,
- 80 St. Sunardi, "Membaca al-Qur'an...", hlm. 87–88.
- 81 Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, (New York: Columbia University Press, 1974).
- 82 Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, (Brazil: Blackwell, 1989).
- 83 Yasraf Amir Piliang, *Hiper-Realitas Kebudayaan*, (Yogyakarta: LKIS, 1999), hlm. 72.
- 84 Julia Kristeva, *Revolution...*, *Op.Cit.*, hlm. 59. Lihat juga, Michael Worton and Juditd Stii, "Introduction", dalam Michael Worton and Juditd Stii (ed), *Intertextuality: Theories and Practices*, (New York: Manchester University Press, 1990), hlm. 19.
- 85 Jonathan Culler, *The Pursuit of Signs; Semiotics, Literature, Deconstruction*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), hlm. 103. Lihat juga A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra; Pengantar Teori Sastra*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), hlm. 146.

- 86 Muhammad Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, (London: Saqi Books, 2002), hlm. 84.
- 87 Intertekstualitas di antara ayat berarti sepadan dengan konsep *munasabah*. *Munasabah* adalah cabang *ulumul qur'an* yang mempelajari antara keterkaitan atau korelasi antara ayat dengan ayat dan surat dengan surat. Ulama' pertama yang membicarakan atau mencetuskan ilmu *munasabah* adalah Abu Bakar al-Naisabury (W.324 H/935 M) dari Baghdad. Untuk lebih jelasnya lihat Bahrudin Muhammad Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, (Mesir: Isa' al-Baby al-Hallaby, 1972), hlm. 36.
- 88 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 117–118.
- 89 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm.119.
- 90 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm 123–124 (ath-Thabari, XV, 118–119).
- 91 Muhmad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, hlm. 138.
- 92 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 125.
- 93 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 125–126.
- 94 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 131.
- 95 Muhmad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an ...*, hlm. 139.
- 96 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan...*, hlm. 126.
- 97 Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an...*, hlm. 134.
- 98 Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an...*, hlm.125.
- 99 Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an...*, hlm. 128.
- 100 Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an...*, hlm. 133.
- 101 Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an...*, hlm.134.
- 102 Tajudin Naufal, *Hadiqah al-Awliya*, dalam edisi bahasa Indonesianya berjudul *Taman Para Kekasih Allah*, terj. Misbah M. Majdi, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), hlm. 64.

BAB V

**KRITIK SEMIOTIKA AL-QURAN
MOHAMMAD ARKOUN**



“Dengan melacak peralatan-peralatan ilmu klasik yang ada dalam dunia Islam dan merujuk pada teks-teks semiotika yang menjadi sandaran Arkoun, penulis ingin mengajak pembaca untuk merefleksikan serta menilai sejauh mana kelebihan dan kelemah-an “peralatan baru” bernama semiotika pada saat digunakan membongkar dan menyelami kekayaan makna al-Quran.”



Pada pembahasan sebelumnya, penulis telah mengulas beberapa hal terkait dengan konsep semiotika yang “diidolakan” Muhammad Arkoun untuk membaca kekayaan makna di balik al-Quran. Dengan meminjam pemikiran tokoh-tokoh linguistik dan semiotika, seperti Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, Algirdas Julien Greimas, Charles Sanders Peirce, dan lainnya, dan sedikit dipoles dengan gagasan ulama klasik, seperti Fahrudin ar-Razi, ath-Thabari, Arkoun memperlihatkan kejeniusannya dalam mengawinkan disiplin pengetahuan yang lahir di Barat dengan ilmu-ilmu keislaman.

Langkah ini perlu kita apresiasi sebagai upaya pengayaan wacana dalam studi-studi al-Quran agar tidak terjadi kebekuan dalam disiplin ilmu-ilmu keagamaan. Menurut Arkoun, selama ini umat Islam kebanyakan masih menggunakan ilmu-ilmu keislaman klasik dalam membaca dan menafsir al-Quran. Sampai-sampai ilmu-ilmu tersebut dianggap sebagai pisau analisis yang dianggap mapan dan tidak bisa diganggu gugat.

Padahal, kesemuanya itu merupakan alat, bukan tujuan, untuk membaca al-Quran yang kaya akan pengetahuan, ilmu, dan pedoman hidup.

Untuk menambah “peralatan” agar tidak monoton dan terbelenggu dengan peralatan-peralatan klasik untuk studi al-Quran, Arkoun belanja “peralatan baru” ke Barat dan menawarkannya dalam masyarakat Muslim. Peralatan modern itu, salah satunya adalah semiotika. Sebagian intelektual muslim menganggap disiplin itu sebagai peralatan baru, apakah benar? Demi melacak kebenarannya, mari kita coba menelaah dan mengkaji ulang secara kritis peralatan baru semiotika yang digunakan Arkoun dalam membaca al-Quran.

Berpikir kritis di sini, mengutip pendapat Immanuel Kant, dimaknai sebagai upaya menguji sah tidaknya klaim-klaim pengetahuan tanpa prasangka, dan kegiatan ini dilakukan oleh rasio belaka.¹ Dengan cara senada, penulis mencoba berpikir kritis terhadap semiotika yang digunakan Arkoun dalam membaca gejala, tanda, simbol, kode, dan sinyal yang terdapat pada al-Quran dengan menggunakan segenap pengetahuan dan rasio penulis. Cara ini diharapkan mampu memberikan warna dan perspektif berbeda dalam menilai pemikiran seorang tokoh, sehingga akan didapatkan hal-hal baru yang bisa dijadikan rujukan tambahan dalam mengembangkan suatu khazanah keilmuan. Dari model berpikir kritis seperti ini pula, penulis berharap ada

dinamika pemikiran dalam studi al-Quran, khususnya dalam mengembangkan semiotika al-Quran yang masih jarang dijamah para akademisi, yang mana bangun epistemologinya sendiri masih remang-remang, atau masih rapuh.

Dengan melacak peralatan-peralatan ilmu klasik yang ada dalam dunia Islam dan merujuk pada teks-teks semiotika yang menjadi sandaran Arkoun, penulis ingin mengajak pembaca untuk merefleksikan serta menilai sejauh mana kelebihan dan kelemahan “peralatan baru” bernama semiotika pada saat digunakan membongkar dan menyelami kekayaan makna al-Quran.

A. Kedangkalan Epistemologi

Dalam mendefinisikan pengertian semiotika, Arkoun tidak mengutip definisi seorang tokoh semiotika atau mendefinisikan dengan perspektif dia sendiri, tapi justru mengutip kamus Prancis *Dictionnaire Alphabetique de la Langue Francause*. Dia mendefinisikan semiotika sebagai ilmu tentang tanda-tanda dan makna serta peredarannya dalam masyarakat. Mengutip definisi seperti ini sah-sah saja, tidak ada yang melarang. Namun, definisi ini secara tidak sadar membatasi dirinya sendiri, dan terkadang dia sendiri mendekonstruksi definisi yang dia kutip sendiri tatkala digunakan untuk membaca teks al-Quran. Ada tidak keajekan dalam menggunakan perangkat semiotika dengan definisi yang dia gunakan.

Dalam berbagai kesempatan, Arkoun sering mengatakan ayat-ayat al-Quran mengandung simbol, kode-kode, sinyal, dan isyarat. Dengan memakai definisi di atas, jelas pengertian semiotika yang dia tawarkan kurang mencukupi, karena dalam teks al-Quran sendiri terdiri dari tanda, ikon, simbol, kode, sinyal, sistem komunikasi dan isyarat. Dengan demikian, perlu definisi semiotika lain yang mencukupi ketika digunakan untuk mengkaji dan menafsir teks al-Quran.

Bagi Arkoun, setiap ayat al-Quran terdiri atas tanda-tanda linguistik yang mempunyai satuan trilogi *signifier* (penanda), *signified* (petanda) dan *sign* (tanda). Dia tidak memperjelas definisi-definisi ini, dan tampaknya menganggap semua orang paham dengan konsep ini. Sejauh pengamatan penulis terhadap karya-karya Arkoun, penulis belum pernah mendapati satu pun contoh operasional dari trilogi dalam semiotika tersebut untuk membaca ayat-ayat al-Quran, baik itu pada surat al-Fatihah ataupun al-Kahfi. Dengan kata lain, dia sendiri tidak memberikan contoh operasional, mana bagian ayat yang menjadi *signifier*, mana yang menjadi *signified*, dan bagian mana yang menjadi *sign*.

Sekadar mengingatkan bahwa tanda (*sign*) terdiri dari *signifier* (penanda) dan *signified* (petanda) merupakan konsep semiotika Ferdinand de Saussure. *Signifier* (penanda) adalah aspek material dari sebuah tanda. Sebagaimana kita menangkap bunyi saat orang berbicara. Bunyi ini muncul dari getaran pita suara (yang tentu

saja bersifat material). Sedangkan *signified* (petanda) merupakan konsep mental, seperti ketika kita menyebut kata “pasar” (yang disusun dari penanda p-a-s-a-r). Ketika menyebut kata ini maka yang terlintas dalam pikiran kita adalah tempat orang belanja, bangun besar, barang-barang dagangan, pedagang, dan pembeli. Satu hal yang sangat penting juga pada kajian Saussure tentang tanda linguistik adalah adanya sifat *arbitrer* (mana-suka) yang mengaitkan antara penanda dan petanda.

Untuk memperjelas operasional dari ketiga unsur di atas, yakni komponen tanda yang terdiri *signifier* (penanda) dan *signified* (petanda), penulis mencoba menggunakannya untuk membaca ayat berikut:

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ
الْبَسِطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

“Dan janganlah kamu jadikanmu tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela.” (QS. al-Isra’ [17]: 29).

Dari beberapa kata dalam ayat tersebut, pembahasan yang menarik dikaji secara semiotika adalah kata (مَغْلُولَةً). Kata ini merupakan yang *isim maf’ul* yang berasal dari kata (غَلَ) yang memiliki arti haus, air yang mengalir, belenggu, dan lainnya. Dari sekian arti kata tersebut, makna yang paling berdekatan adalah belenggu. Sedangkan mayoritas mufasir memaknai kata (مَغْلُولَةً)

dengan pengertian terbelenggu. *Signifier* (penanda) dari kata tersebut adalah kata (غَلًّا) itu sendiri, sebab merupakan aspek material. Sedangkan *signified* (petanda) dari lafadh tersebut adalah konsep mental yang muncul dari kata (غَلًّا) yang bisa berarti terbelenggu karena malas, karena kebiasaan, karena sakit atau karena faktor lainnya. Yang jelas hubungan antara penanda dan petanda yang berupa konsep “terbelenggu” bersifat arbiter (sewenang). Namun demikian, kita juga dituntut mampu menghubungkan antara *signifier* (penanda) dan *signified* (petanda) secara tepat, agar melahirkan konsep makna yang tepat atau paling tidak mendekati dengan kemauan Sang Pengirim Ayat.

Menghubungkan dua unsur tersebut akan semakin meyakinkan jika kita juga menyusun kata-kata dalam ayat secara utuh, sebagaimana ayat di bawah ini.

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ
الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

Dari penyusunan ayat secara sintagmatis dan linear, maka akan timbul makna asosiatif paradigmatis yang berupa pikiran-pikiran yang menentukan makna dari ayat tersebut, yang akhirnya akan memunculkan berbagai makna berbeda tentang bagaimana menggambarkan konsep “terbelenggu”, sesuai dengan konsep masing-masing yang dipikirkan. Apa yang kita lakukan ini adalah upaya memaknai kata secara denotatif, atau

menampilkan makna sebenarnya sesuai kenyataan yang ada, yakni terbelenggu betulan. Cara-cara membaca *sign* (tanda) dengan menampilkan unsur *signifier* (penanda) dan *signified* (petanda), sebagaimana membaca ayat di atas, sering disebut semiotika tingkat pertama (*a-first-order semiological system*).

Konsep semiotika lain yang juga sering disebut-sebut Arkoun adalah tentang mitos. Baginya, mitos merupakan bagian dari semiotika tingkat dua (*a second order semiological system*) dan salah satu pembentuk gaya bahasa al-Quran. Mitos, menurutnya, adalah unsur terpenting dari angan-angan sosial. Meski kerap kali menyebut bahasa mistis atau mitos, namun dia tak pernah memperlihatkan mekanisme kerja mitos tatkala dijadikan pisau analisis dalam membaca al-Quran.

Di tangannya, mitos seolah-olah “kabur”, tak menentu arah. Oleh sebab itu, perlu kiranya penulis membahas ulang dengan memberi contoh aplikasi pemakaian mitos untuk membaca ayat-ayat al-Quran. Namun sebelumnya, alangkah baiknya kita mendeskripsikan beberapa wacana mitos dari pemikiran beberapa tokoh agar kita bisa membuat perbandingan.

Diskursus mitos dalam al-Quran memang problematis. Pasalnya, mayoritas umat Islam dan mufasir klasik tidak mengakui eksistensi mitos dalam al-Quran. Bahkan, mufasir kontemporer, sebagaimana diungkapkan Muhammad Khalafullah dalam bukunya *al-Fanan al-Qashashi fi al-Quran al-Karim*, takut menggunakan istilah mitos,

apalagi mengakui keberadaannya dalam al-Quran. Ayat-ayat al-Quran, menurut mereka, adalah wahyu suci berasal dari Allah, sehingga amat mustahil memuat unsur-unsur mitos.

Kendati demikian, ada beberapa mufasir revolusioner justru menggelindingkan wacana mitos di tengah tarik ulur antara mengakui atau mengingkari keberadaannya dalam al-Quran. Tapi, jumlah mereka relatif kecil. Mufasir klasik pertama yang (secara implisit) memberanikan diri mendiskusikan dalam ayat-ayat al-Quran adalah ar-Razi, sebagaimana dia paparkan dalam tafsir *al-Kabir*, dan kemudian diikuti Muhammad Abduh dalam tafsir *al-Manar*. Jauh setelah Abduh, muncul nama Muhammad Khalafullah, mufasir kontroversial asal Kairo secara eksplisit dengan tegas mengakui eksistensi mitos dalam al-Quran. Al-Quran bagi dia, kalau didekati dengan metode sastra tak akan lepas dari unsur mitos. Dengan pendekatan sastra maka pembaca bisa membuktikan betapa kayanya al-Quran dengan kisah mistis. Pendapat inilah yang harus dia bayar mahal dengan badai kritik dari masyarakat Mesir.

Mitos, menurut mereka, adalah cerita atau dongeng-dongeng masa lampau yang sumbernya tidak jelas. Kalau definisi ini kita usung pada konteks al-Quran, mitos berarti cerita-cerita al-Quran yang ahistoris. Definisi ini senada dengan konsep mitos yang digulirkan Claudi Levi Strauss dan Van Peursen. Bagi Khalafullah dan Strauss, mitos tak bisa dihindarkan dari

kehidupan kita. Di mana-mana manusia selalu dikelilingi dengan mitos, tak terkecuali manusia modern. Mitos tidak berarti harus di jauhi, tapi harus diteorisasikan. Pun dengan keberadaannya dalam al-Quran.

Mitos dalam al-Quran sebagian menurut ulama diwakili kata *asathir* (cerita-cerita tidak benar). Kata ini dalam al-Quran muncul sebanyak 9 kali: QS. 6: 25; QS. 8: 31–32; QS. 23: 83–84; QS. 25: 5–6; QS. 27: 67–68; QS. 46: 17; QS. 68: 10–15. Dari sembilan ayat ini, tak satu pun ada ayat yang mengingkari adanya unsur-unsur mitos, akan tetapi al-Quran hanya membantah bila unsur-unsur tersebut dijadikan bukti ketidakabsahan al-Quran sebagai wahyu dari langit. Ayat-ayat ini oleh Khalafullah dijadikan landasan bahwa kisah mitos sebenarnya ikut mewarnai al-Quran seiring dengan kemajuan sastra Arab kala itu.

Contoh ayat yang menurut Khalafullah bernuansa mitos adalah kisah Harut dan Marut. Allah berfirman, “.. *mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua orang malaikat di negeri Babil, yaitu Harut dan Marut, sedangkan keduanya tidak mengajarkan sesuatu kepada seorang pun sebelum mengatakan, ‘Sesungguhnya kami hanya cobaan (bagimu), sebab itu janganlah kamu kafir...’*” (QS. al-Baqarah [2]: 102).

Menurut Muhammad Abduh, kejadian yang diceritakan dalam ayat di atas bukanlah cerita sungguhan, tapi hanya

“mitos”. Adalah mustahil jika malaikat melanggar perintah Allah, sebab mereka diciptakan sebagai makhluk yang taat, bukan sebagai cobaan bagi manusia. Itu hanya gaya bahasa al-Quran dalam menyampaikan pesan-pesannya dengan menggunakan tata bicara yang berlaku di dalam wacana sastra Arab. Dalam memahami ayat ini, tidaklah begitu penting melacak kebenaran sejarahnya, sebab keotentikan sejarah bukan tujuan utamanya, namun pelajaran apa yang bisa kita petik, itulah yang penting. Ayat ini hanya bercerita kepada manusia beberapa keyakinan yang benar dan yang salah, serta tradisi, adat istiadat yang bisa mendatangkan bahaya.

Paradigma apa pun mengenai mitos jika masih berkuat pada definisi awal (baca: cerita yang tidak benar), maka sulit diterima kaum Muslim dan justru akan dihujat dan dimusuhi. Konsep mitos seperti di atas juga tidak diamini Arkoun. Mitos tidak identik *asathir*. Konsep ini tidak memadai untuk menjelaskan bahasa mistis al-Quran. Baginya, mitos semestinya dipahami dari perspektif semiotika, terutama sistem semiotika tingkat dua (*a second order semiotical system*). Dia memahami mitos sebagai suatu sejarah simbolik yang mengungkapkan kebenaran, memberi inspirasi, dan merupakan kekuatan yang hidup dalam suatu kebudayaan atau sub-kebudayaan.² Dalam memandang mitos, Arkoun tampaknya banyak terpengaruh tokoh semiotika asal Prancis, Roland Barthes.

Mitos, menurut Barthes, adalah tipe wicara (*type of speech*) atau sistem komunikasi (*system of communication*). Dengan bahasa sederhana, mitos berarti cara berbicara. Mitos adalah anak kandung semiotika yang dirintis Ferdinand de Saussure. Kalau kita mengklaim ayat-ayat al-Quran pada kasus tertentu mengandung unsur mitos, maka secara tidak langsung kita pun mengatakan ayat tersebut adalah cara bicara (Tuhan untuk menyapa hamba-Nya).

Sekadar mengingatkan pada pembahasan sebelumnya, jika pada semiotika tingkat pertama (*a-first-order semiological system*), terdiri dari unsur *sign* (tanda), *signifier* (penanda) dan *signified* (petanda), maka mitos sebagai sistem semiotika tingkat kedua (*a second order semiological system*) juga mengandung tiga unsur yang sama, yakni *signification*, bentuk (*form*), dan konsep (*concept*). Dengan kata lain, *form* sederajat dengan *signifier*, *concept* dengan *signified*, dan *signification* dengan *sign*.³

Mitos dibangun dari semiotika tingkat pertama, akan tetapi tidak semua prinsip tingkat pertama berlaku pada semiotika tingkat dua. Kalau hubungan dari *signifier* (penanda) dan *signified* (petanda) menghasilkan *sign* (tanda) berupa makna denotasi, maka hubungan antara bentuk (*form*) dan konsep (*concept*) menghasilkan *signification* berupa makna konotasi. Dengan kata lain, tanda yang dihasilkan dalam sistem mistis adalah makna konotasi atau terkadang disebut metabahasa. Keberadaannya

mendistorsi atau mendeformasi makna sebenarnya yang berada pada semiotika tingkat pertama. Dari situ kemudian muncul makna baru. Kelahiran makna baru harus ditopang dengan keberadaan kode budaya atau sejarah yang melingkupinya.

Untuk lebih jelasnya, mari kita coba praktikkan untuk menganalisis kata (مَعْلُوءَةً/terbelenggu) dalam surat al-Isra' [17]: 29. Bentuk (*form*) dari kata tersebut adalah kata itu sendiri, sedangkan konsep (*concept*), salah satunya bisa berarti, mengandung pengertian “malas”. Hal ini didukung dengan kode kalimat sebelumnya. Adapun *signification* dari kata itu adalah makna baru dari hubungan tanda dari dua komponen tersebut yang muncul dari konsep pemikiran pembaca. Dengan demikian makna pada kalimat tersebut bukan makna sebenarnya, tapi hanya konotasi. Tidak mungkin Tuhan melarang manusia meletakkan tangannya terbelenggu di atas leher, tentu ada makna lain.

Untuk menemukan pemahaman bahasa mistis dalam kata tersebut secara utuh, maka harus ada penyusunan lafazh-lafazh secara liner dan utuh.

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوءَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ
الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

“Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela.” (QS. al-Isra' [17]: 29).

Kalau kita menyebut kata *مُغْلَوَّةٌ* (terbelenggu) sebagai mitos, maka kata tersebut tak lebih hanya cara bicara Tuhan menyapa hamba-Nya. Segala sesuatu bisa menjadi mitos, tak terkecuali ayat al-Quran di atas, sejauh ia memiliki ciri-ciri yang mengarah pada *type of speech* (mitos).

Ciri pertama, distortif. Sesuatu bisa dikategorikan menjadi mitos ketika keberadaannya mendistorsi dirinya sendiri. Keberadaan dirinya mengandung dua makna: denotatif dan konotatif. Begitu juga pada ayat: *“Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela.”* (QS. al-Isra’ [17]: 29).

Ayat ini, di kalangan mufasir, selalu menjadi ajang interpretasi yang tak kunjung usai. Di satu sisi, ada mufasir yang mengatakan ayat ini bermakna denotatif. Di sisi lain, mengatakan bermakna konotatif. Tapi, mayoritas menganggap bahwa ayat ini adalah perumpamaan belaka. Maksud Allah dalam ayat di atas adalah melarang hamba-Nya bersikap malas-malasan.

Ciri kedua: intensional. Mitos tercipta bukan asal jadi, melainkan kaya dengan tujuan (intensional). Ia dikelilingi ribuan atau bahkan jutaan intensional. Kita selaku pembaca dan pengurai mitos diberi kebebasan menyingkap apa tujuan dari mitos. Ciri ini, mitos hadir menyapa kita. Kita menjadi tujuan. Mitos secara personal menyapa kita dengan tujuan. Ayat al-Quran yang diwahyukan Allah, sebagaimana disebutkan di atas, pun memiliki tujuan.

Tujuan ayat tersebut bukan untuk memadati halaman al-Quran, tapi untuk menyapa, menegur, dan memanggil umat manusia agar meninggalkan sifat malas (diwakili dengan kata “*Janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu...*” dalam setiap pekerjaannya. Manusia harus berjuang keras kalau tidak ingin menyesal dan hina di kemudian hari.

Ciri ketiga: *statement of fact*. Keberadaan mitos tidak hanya sekadar menyapa, menegur, atau memanggil, melainkan menjadi *statement of fact*. Dengan kata lain, dia lebih dari sekadar sapaan, ajakan, dan perintah, melainkan menjadi bukti bahwa konsep itu faktual. Ia menjadi konsep yang tidak bisa diganggu gugat. Ia menjadi fakta yang aktual. Ayat al-Quran, sebagaimana disebutkan di atas, adalah fakta yang tak terbantahkan, sebab tatkala manusia menjadikan tangannya terbelenggu pada lehernya (bermalas-malasan) maka dia akan menjadi tercela, menyesal, dan tersisihkan dalam pergaulan.

Ciri keempat: motivasional. Adalah salah besar jika ada orang mengatakan mitos lahir tanpa motivasi. Mitos selalu dikerumuni motivasi. Bahkan, motivasilah yang selalu membayang-bayangi hidupnya. Juga contoh ayat di atas. Secara implisit kita bisa mengatakan bahwa ayat itu turun karena ingin memotivasi dan membimbing manusia agar hidup tidak pesimis, bermalas-malasan, tapi bersemangat dan termotivasi ingin mengajak manusia untuk maju menatap masa depan.

Empat karakteristik ini kalau kita jadikan kendaraan untuk menjelajahi ayat-ayat lain, maka sudah bisa dipastikan mitos akan ditemukan di setiap surat, atau bahkan di setiap halaman teks al-Quran. Dengan demikian, tak dapat dipungkiri bahwa mitos memang bertebaran dalam al-Quran. Itulah salah satu cara baca ayat al-Quran dengan menggunakan bahasa mistis, yang menghasilkan makna baru sesuai dengan pemikiran dan konsep penulis. Tidak menutup kemungkinan ada makna baru dari pembacaan ayat tersebut, meski menggunakan cara yang serupa.

B. Semiotika dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik

Pada beberapa kesempatan, Arkoun memanfaatkan semiotika untuk membaca al-Quran secara kritis. Semiotika yang kerap kali digunakan Arkoun adalah semiotika yang lahir di dunia Barat, khususnya Eropa, semisal semiotika Saussure, Roland Barthes, Algirdas Julien Greimas, Julia Kristeva, dan lain-lain. Hal ini tidak aneh, sebab karier akademik Arkoun sering bersinggungan dengan dunia Barat. Kecintaannya terhadap semiotika yang terlahir di dunia Barat membuat dia seolah-olah terlena dan beranggapan bahwa dalam dunia Islam tidak ada epistemologi yang senapas dengan semiotika. Banyak istilah-istilah atau unsur-unsur yang membangun semiotika pun dikutip langsung Arkoun sesuai dengan aslinya, guna membaca berbagai fenomena terkait dengan persoalan keagamaan, termasuk teks al-Quran.

Benarkah dunia Islam tidak memiliki konsep yang serupa dengan semiotika, sehingga Arkoun harus susah payah mengimpor dari Barat? Apakah semiotika benar-benar lahir di dunia Barat? Jawabannya memang tidak mudah, perlu penelusuran data dan fakta pendukung yang kuat untuk menjawab pertanyaan tersebut. Seorang intelektual muslim bernama Nashr Hamid Abu Zaid berusaha mengurai dan mencoba menjawab pertanyaan tersebut. Menurut Nashr Hamid Abu Zaid, konsep semiotika itu sejajar dengan istilah *dalalah* yang dibahas secara panjang lebar dalam ilmu mantiq/logika.⁴

Secara gramatikal Arab, *dalalah* bisa bermakna petunjuk, alamat, tanda.⁵ Sedangkan secara istilah, *dalalah* mengandung pengertian memahami sesuatu dari sesuatu yang lain.⁶ Istilah ini telah ada jauh sebelum konsep semiotika dalam tradisi modern di Barat, khususnya di Eropa. Hal ini tidak aneh, sebab pemikiran Arab telah bersinergi dengan pemikiran Yunani, terutama dalam disiplin ilmu *mantiq*. Ilmu ini selalu memerhatikan keseimbangan pemikiran akal dan makna yang dihasilkan dari pengetahuan yang dijumpai oleh bahasa. Bahasa dipandang sebagai sistem makna.

Dalalah juga mengandung dua komponen yang selalu mengiringinya, yakni *dal* (penunjuk/penanda) dan *madlul* (yang ditunjuk/petanda). Bila ditransfer pada disiplin semiotika, *dalalah* sepadan dengan *sign* (tanda), *dal* sepadan dengan *signifier* (penanda), dan *madlul* sepadan dengan *signified*

(petanda). Dari sini bisa dilihat bahwa konsep semiotika dalam perspektif Saussure atau Roland Barthes hampir sama dengan konsep *dalalah* dalam ilmu mantiq. Apakah itu faktor kebetulan atau faktor lainnya? Tentu susah menjelaskannya.

Dalam perspektif bahasa, menurut as-Suyuti, sebagaimana dikutip dari Fakhur Rozi, *dal* (penunjuk/penanda) dan *madlul* (yang ditunjuk/petanda) juga memiliki hubungan yang bisa menghasilkan makna atau kosakata baru. Para ulama sepakat bahwa relasi *dal* dan *madlul* dalam bahasa—relasi kosakata beserta maknanya—merupakan relasi paket (*wadh'iyah, muwada'ah*). Menurut Abdul Qahir, suatu *dalalah* (tanda) bila diganti dengan tanda lain untuk menunjuk pada makna yang sama selama ahli bahasa sepakat adalah tidak masalah. Dengan demikian hubungan antara penanda dan petanda dalam pemahaman ini merupakan hubungan kesepakatan dan terminologis. Lafal dalam kapasitasnya sebagai tanda tidak mengubah makna yang ditunjuk, atau bahkan menambahnya. Bahkan ia mengisyaratkan semata dan menunjuknya.⁷

Lebih jauh, dia berpendapat bahwa suatu lafal atau tanda tidak dikehendaki karena dirinya sendiri, melainkan untuk dijadikan petunjuk bagi makna. Jika suatu tanda atau lafal yang dikehendaki itu tidak ada makna, maka ia tidak dapat disisipi dengan kata sifat. Keterkaitan semiotika antara lafal dan makna, atau antara tanda fonetik dan petandanya berpijak pada landasan

prioritas makna spekulatif dibanding makna fonetik. Dari asumsi ini maka dia pun berpendapat bahwa makna diketahui lebih dahulu, baru kemudian ahli bahasa menempatkan suara sebagai tanda atau petanda ke arah makna spekulatif itu.⁸

Para ulama sepakat, ada keterkaitan antara *dal* (penanda) dan *madlul* (petanda) yang bersifat spekulatif. Namun, mereka memperdebatkan dalam hal asal-muasal (*muwada'ah*) suatu makna atau kosakata baru, apakah itu dari Allah sebagai awal mulanya atau dari manusia langsung. *Pertama*, Mazhab Ubad ibn Sulaiman berpendapat bahwa makna baru yang timbul itu karena ada petunjuk dari kosakata itu sendiri. Kelemahan dari mazhab ini adalah seandainya kosakata menunjukkan pada makna dengan sendirinya, pastilah semua orang akan bisa memahami segala bahasa, karena ketiadaan perbedaan *dalalah* yang hakiki. *Kedua*, mazhab Abu Hasan al-Asy'ari dan Ibnu Furak yang berpendapat bahwa suatu kosakata baru muncul atau berasal dari Allah. *Ketiga*, mazhab yang dianut Abu Hasyim menyatakan bahwa kosakata baru itu berasal dari rekayasa manusia. *Keempat*, mazhab Ibnu Ishaq al-Isfiryani yang berusaha mengompromikan antara keduanya, yakni kosakata baru itu sebagian berasal dari Allah dan sebagian lagi karena rekayasa manusia.⁹

Perbedaan pendapat serupa juga terjadi antara kelompok Muktazilah dan Asy'ariyyah. *Pertama*, kelompok Muktazilah. Mereka berpendapat bahwa asal-muasal makna berasal dari

manusia, bukan dari Tuhan. Hal ini terjadi pada saat manusia merekayasa metode pengambilan bukti untuk membenarkan pendapatnya tentang bahasa yang dihubungkan pada *dalalah*-nya (maknanya) dengan isyarat indrawi dan isyarat fisik. Dengan kata lain, pelabelan “bunyi bahasa” akan makna sesuatu yang disembunyikan merupakan prinsip *muwada’ah*, hasil rekayasa pemikiran dan ide manusia. Seperti halnya anak kecil yang sedang berkembang, lalu mempelajari bahasa orang tuanya melalui isyarat-isyarat yang diberikan oleh kedua orang tuanya, dan dari situ kemudian ada kosakata baru dalam pikiran seorang anak.¹⁰

Gagasan Muktazilah di atas juga diperkuat al-Qadhi Abdul al-Jabar yang menyatakan bahwa awal peletakan asal-usul bahasa itu mesti di dalamnya mendahulukan isyarat yang mengkhususkan yang dinamai. Oleh karena itu, kita membolehkan keqadiman Allah Swt. dengan memberi pelajaran bahasa (Adam) setelah mendahulukan asal-usul dan kita tidak membolehkan untuk memulai dengan meletakkan asal-usul tersebut untuk kemustahilan isyarat pada Allah”¹¹ .

Kedua, kelompok Asy’ariyyah. Mereka bersikeras bahwa secara hakikat Allah adalah yang berbicara, *mutakallim li dzatih*, dan bahwa kalimatnya bersifat dulu dan azali (*azaliyyah qadamah*), seperti ilmu-Nya, ketentuan-Nya, dan hidup-Nya.

Sesungguhnya hakikat kalimat secara umum berada dalam hak Sang Pencipta dan makhluk yang memberikan petunjuk

pada kita, terkadang dengan suara; huruf yang diucapkan, dan kadang-kadang dengan mengumpulkan huruf satu bagian dan bagian lain yang tertulis tanpa suara dan wujud; terkadang dengan isyarat dan rumus yang menyusun huruf dan suara serta bentuk dari keduanya.

Meski kedua kelompok di atas berseberangan pendapat seputar asal-muasal makna, namun kelompok Asy'ariyyah dan Muktazilah sepakat untuk memandang bahasa sebagai sistem bunyi yang menunjuk pada pengetahuan wujud kemanusiaan atas kesetaraan *dalalah* isyarat, gerak, suara, beserta dengan persyaratan adanya peletakan makna (*muwada'ah*) di dalamnya.

Para ulama, sebagaimana dijelaskan di atas, telah menyepakati adanya keterkaitan antara *dal* (penanda) dan *madlul* (petanda), sehingga menghasilkan *dalalah*. Mereka kemudian membagi *dalalah* menjadi dua macam: *dalalah lafzhiyah* dan *dalalah ghairu lafzhiyah*.¹² *Dalalah lafzhiyah*, yakni petunjuk berupa kata atau suara. *Dalalah* jenis ini dibagi menjadi tiga macam:

Dalalah lafzhiyah thabi'iyah, yakni petunjuk berbentuk sifat-sifat alami. Contoh: ketawa terbahak-bahak menjadi *dalalah* bagi sifat gembira.

Dalalah lafzhiyah aqliyah, yakni *dalalah* yang berbentuk pola pikir. Contoh: suara teriakan di tengah hutan menjadi tanda *dalalah* bagi adanya manusia di sana.

Dalalah lafzhiyah wadh'iyah, yaitu *dalalah* yang disengaja dibuat oleh manusia untuk suatu isyarat atau tanda apa saja berdasar kesepakatan.

Contoh: Petunjuk lafaz atau kata kepada makna yang disepakati oleh komunitas masyarakat tertentu. Orang Jawa sepakat kata *item* menjadi *dalalah* dari kata hitam; orang Madura sepakat kata *céléng* menjadi *dalalah* dari kata hitam; orang Inggris sepakat menetapkan *black* menjadi *dalalah* dari kata hitam.

Dalalah ghairu lafzhiyah, yakni petunjuk yang tidak berbentuk kata atau suara. Jenis *dalalah* ini dibagi menjadi tiga macam:

- a. *Dalalah ghairu lafzhiyyah thabi'iyah*, yaitu *dalalah* bukan kata atau suara yang berupa sifat alami. Contoh: wajah cerah menjadi tanda bagi hati yang senang.
- b. *Dalalah ghairu lafzhiyyah 'aqliyah*, yaitu *dalalah* bukan kata atau suara yang berupa pemahaman melalui akal pikir. Contoh: hilangnya barang-barang di dalam rumah menjadi *dalalah* bagi adanya orang yang mencurinya.
- c. *Dalalah ghairu lafzhiyyah wadh'iyah*, yaitu *dalalah* bukan kata atau suara yang bisa berbentuk tanda-tanda yang dengan dasar kesepakatan, sengaja dibuat untuk menjadi isyarat bagi pengertian yang dikandungnya. Contoh: rambu lalu lintas berwarna merah menjadi tanda bagi pemakai jalan untuk berhenti.

Dari dua jenis *dalalah* di atas, *dalalah* yang menjadi pokok kajian ulama yang bergulat dalam ilmu mantiq adalah *dalalah lafzhiyah wadh'iyah*. *Dalalah* jenis ini juga dibagi menjadi tiga macam¹³:

- a. *Dalalah lafzhiyah wadh'iyah muthabaqiyah*, yakni *dalalah* lafaz yang menunjuk pada makna selengkapnya. Contoh: kata *rumah* memberi petunjuk (*dalalah*) pada bangunan lengkap yang terdiri dari dinding, jendela, atap, pintu, dan lainnya, sehingga bisa dijadikan tempat tinggal yang nyaman.
- b. *Dalalah lafzhiyah wadh'iyah tadhammuniyyah*, yaitu *dalalah lafad* (petunjuk kata) kepada bagian-bagian maknanya. Contoh: jika Anda meminta dokter mengobati badan Anda, maka yang Anda maksud adalah bagian-bagian badan Anda yang sakit saja.
- c. *Dalalah lafzhiyah wadh'iyah iltizamiyah*, yaitu *dalalah lafazh* (petunjuk kata) pada sesuatu yang ada di luar makna lafaz yang disebutkan, tetapi terikat amat erat dengan makna yang dikandungnya. Contoh: jika Anda menyuruh tukang memperbaiki asbes loteng rumah Anda yang runtuh, maka yang Anda maksudkan bukanlah asbes saja, tetapi juga kayu-kayu tempat asbes itu melekat yang kebetulan sudah patah-patah. Asbes dengan kayu yang menjadi tulangnya terkait amat erat (*iltizam*). Dan jika kerusakan asbes itu disebabkan kebocoran di atap maka perbaikan atap *iltizam* (menjadi

keharusan yang terkadang dan terikat) kepada perintah memperbaiki asbes loteng tadi.

Dari penjelasan *dalalah* dan berbagai macamnya yang ada dalam ilmu mantiq di atas, tampak jelas banyak kemiripan—kalau tidak berani bilang sama—dengan konsep semiotika Ferdinand de Saussure, Semiotika Roland Barthes, Charles Sanders Peirce, dan lainnya. Ambil contoh konsep semiotika Charles Sanders Peirce, sebagaimana diungkap pada bab dua. Dia berpendapat bahwa semiotika bersinonim dengan ilmu logika.¹⁴ Baginya, penalaran logika dilakukan melalui tanda-tanda dan melalui tanda pula manusia bisa berpikir. Dalam tradisi Islam, konsep ini dipelajari secara detail dan komprehensif dalam ilmu mantiq, yang di dalamnya memuat cara berpikir, penarikan kesimpulan, dan lainnya.

Untuk mengoperasionalkan gagasan tersebut (baca: semiotika), Peirce, salah satunya membuat hipotesis bahwa tanda mengacu pada suatu objek (kadang-kadang juga digunakan istilah *designatum* atau *denotatum*). Mengacu di sini, bermakna mewakili atau menggantikan¹⁵ berdasarkan kesepakatan bersama. Ambil contoh kata *table* (meja), sebagaimana dikutip Art Van Zoest dari kalimat bahasa Prancis *mettez ce livre sur la table* (taruhlah buku ini di atas meja). Kata *table* (meja) akan diakui sebagai tanda oleh orang yang bisa membaca, dan juga mengerti bahasa Prancis. Dengan kemampuan tersebut,

orang yang menggunakan tanda tahu apa yang diacunya dan bagaimana menginterpretasikannya. Bila seseorang menyadari bahwa kalimat tersebut digunakan pada situasi tertentu, maka kata *table* mengacu pada objek tertentu, sebuah meja. Walhasil, meja itulah dari suatu tanda.¹⁶ Konsep ini, dalam tradisi Islam klasik (ilmu mantiq), tak jauh berbeda dengan konsep *dalalah lafzhiah wadh'iyah*, yaitu *dalalah* yang disengaja yang dibuat oleh manusia untuk suatu isyarat, atau tanda apa saja yang diacunya berdasar kesepakatan sebagaimana dijelaskan pada pembahasan di atas.

Dari beberapa kenyataan tersebut, sebagai kaum Muslim, kita semestinya berani dan percaya diri memanfaatkan disiplin pengetahuan yang telah berkembang pesat di masa kejayaan Islam (seperti ilmu mantiq, gramatika bahasa Arab, ilmu bayan, ilmu balaghah, dan lainnya), yang tentunya jauh sebelum perkembangan ilmu pengetahuan di Barat termasuk Eropa, untuk membaca al-Quran, persoalan sosial, politik, budaya, budaya pop, dan lain-lain.

Daripada bersusah-payah mengutip istilah-istilah konsep semiotika yang berkembang di Barat, sebagaimana dilakukan Arkoun, mengapa kita tidak percaya diri dengan mengutip beberapa disiplin ilmu yang telah dimiliki umat Islam dan telah menjadi milik bersama umat manusia. Kalau *toh* ada

keterbatasan dengan disiplin ilmu-ilmu tersebut, kita semestinya berani meredefinisi atau merekonstruksi ulang disiplin ilmu-ilmu tersebut agar bisa menjawab persoalan zaman, karena tidak ada ilmu yang sifatnya paten atau tidak bisa diganggu gugat.

C. Simplifikasi Pembacaan al-Quran

Hal lain yang juga perlu kita soroti secara kritis adalah pembacaan Arkoun terhadap ayat-ayat al-Quran dengan analisis semiotika. Apakah ada hal-hal baru yang menakjubkan dalam usahanya membaca ayat-ayat al-Quran dengan pisau analisis semiotika? Sebaliknya, apa justru yang ditawarkan Arkoun sudah basi, karena hanya sebatas polesan wacana dengan bahasa-bahasa ilmiah ala Barat, sehingga terkesan ada gagasan baru?

Atau, ada sesuatu yang baru dengan analisis semiotika ketika digunakan untuk membaca al-Quran, namun tidak dimanfaatkan secara optimal oleh Arkoun? Sederet pertanyaan ini akan terjawab dengan mudah dengan cara membaca secara kritis hasil pembacaan Arkoun terhadap surat al-Fatihah dan al-Kahfi. Tidak bisa dipungkiri bahwa Arkoun begitu bangga menggunakan pisau analisis semiotika untuk membedah isi dan kandungan dua surat tersebut. Sampai-sampai ada kesan seolah dia “tidak mau menoleh” lagi pada ilmu-ilmu klasik Islam untuk membaca al-Quran.

C.1. Surat al-Fatihah

Dalam membaca surat al-Fatihah dengan pendekatan semiotika, sebagaimana disebut pada bagian IV, Arkoun menerapkan dua cara, yakni metode linguistik dan metode hubungan kritis. Pada metode linguistik, Arkoun mencoba menelaah tanda-tanda bahasa sebagaimana yang ada dalam ilmu gramatikal bahasa Arab, semisal bentuk determinan (*ism ma'rifah*), kata ganti orang (*pronomina, dhamir*), kata kerja (*fi'il*), sistem kata benda (*ism*), struktur dan persajakan.

Cara yang dia tempuh sungguh luar biasa dan menyita banyak energi, sebab menjelaskan pemakaian tanda-tanda bahasa pada sejumlah ayat pada surat al-Fatihah. Namun, pengungkapan dan pemaknaan seperti ini tidak dilakukan sesuai dengan kemampuannya, melainkan hasil kutipan dari analisis linguistik yang dilakukan oleh Fakhruddi ar-Razi dalam tafsirnya berjudul *Tafsir al-Kabîr* atau yang lebih dikenal dengan *Mafâtiḥ al-Ghaib*.

Analisis linguistik lain yang juga dilakukan Arkoun adalah analisis sintaksis terhadap teks secara keseluruhan. Analisis ini memperlakukan seluruh teks surat al-Fatihah sebagai satu kalimat yang panjang. Hal ini dilakukan Arkoun dengan cara memeriksa tanda-tanda bahasa dan fungsi-fungsi sintaksis pada tingkat ujaran. Untuk kepentingan ini, Arkoun membagi ayat-ayat al-Fatihah menjadi empat sintam (leksis) utama dan tujuh sintam penjelas (predikat). Tujuan pembagian ini adalah untuk

mengetahui model aktansial pada masing-masing ayat, mana menjadi inti pernyataan dan mana yang menjadi penjelasnya.

Cara seperti ini memang jarang sekali dilakukan oleh para intelektual selain Arkoun. Upayanya untuk memilah dan memilih mana yang menjadi sintam utama dan mana sintam penjelas patut diapresiasi sebagai cara memahami ayat agar tidak terlepas antara ayat satu dengan ayat lainnya. Di balik tujuan mulia itu, Arkoun justru lupa menjelaskan dan memaknai semua hasil dari pembagian tersebut, sehingga terkesan bahwa cara tersebut tak lebih hanyalah upaya membelah surat al-Fatihah menjadi dua bagian, tanpa membawa implikasi makna atau tafsir baru dalam memahami al-Quran.

Metode semiotik lain yang diterapkan Arkoun adalah hubungan kritis. Sebagaimana disebutkan dalam bagian sebelumnya, tujuan dari metode ini adalah mencapai petanda terakhir (*signifier dernier*) dari surat al-Fatihah. Untuk mencari petanda terakhir, Arkoun menggunakan dua cara: eksplorasi historis dan eksplorasi antropologis. Untuk eksplorasi historis, Arkoun memanfaatkan tafsir *Tafsir al-Kabir* atau yang lebih dikenal dengan *Mafâtiḥ al-Ghaib* karya ar-Razi.

Dalam eksplorasi ini, Arkoun tidak bergaya layaknya seorang sejarawan bercerita tentang rekonstruksi kejadian masa lalu, kronologi atau urutan waktu, dan lain-lain dalam kaitannya untuk menfasir surat al-Fatihahnya. Dia seolah mengesampingkan

model-model yang biasa digunakan para sejarawan untuk menceritakan suatu kejadian masa lalu. Sebaliknya, dalam analisis ini dia hanya memaparkan sejarah karya ulama masa lalu yang pernah menafsir surat al-Fatihah. Karya yang dimaksud adalah *Tafsîr al-Kabîr*. Dengan kata lain, Arkoun agaknya mengabaikan pola pendekatan sejarah dalam menafsirkan surat al-Fatihah, tapi hanya memaparkan ulang hasil penafsiran ar-Razi terhadap surat al-Fatihah. Sedangkan yang dipaparkan Arkoun sebatas menjawab pertanyaan, mengapa ar-Razi menafsirkan ayat-ayat dalam surat al-Fatihah sebegitu dahsyat sampai 99 halaman.

Bagi Arkoun, eksplorasi historis bisa dilakukan pada sebuah karya tafsir jika kita mampu mengungkap kode-kode yang ada dalam karya tersebut. Dalam kaitannya dengan karya ar-Razi, Arkoun mengeksplorasi lima macam kode: kode linguistik, kode keagamaan, kode simbolis, kode budaya, dan kode anagogis. Dari kelima kode ini, hanya kode anagogis yang dibahas Arkoun untuk membaca surat al-Fatihah. Sebab, baginya pada kode inilah kode lain akan bertemu dan menghasilkan petanda terakhir dari teks al-Quran. Empat kode lainnya tidak disentuh sama sekali oleh Arkoun. Dia tidak menjelaskan mana ayat dalam surat al-Fatihah yang menjadi kode budaya, kode simbolis, dan kode keagamaan.

Adapun lewat eksplorasi antropologis, Arkoun ingin mencari petanda terakhir dengan teori-teori tentang mitos, yang memperlihatkan bagaimana bahasa dipakai dalam berbagai

jenis simbol. Dia mencoba lepas dari tanda-tanda linguistik yang bersarang pada ayat-ayat surat al-Fatihah dan menyeberang pada makna simbol di balik ayat-ayat tersebut. Dengan kata lain, dia mencoba mencari makna konotatif (di samping juga makna denotatif) dari setiap ayat. Penggunaan istilah mitos yang tampak pada bahasa simbol hampir senada dengan konsep *majaz* dalam tradisi Islam. Mengapa Arkoun lebih suka memanfaatkan istilah yang lahir dari Barat daripada istilah yang lahir dari rahim Islam. Tentu, hanya Arkoun yang bisa menjawab. Kalau konsep dalam Islam tidak memadai untuk menjelaskan ayat-ayat tersebut dari sisi makna konotatifnya mungkin amat beralasan meminjam konsep yang terlahir di Barat. Tapi kalau epistemologi Islam mampu menjangkaunya, maka tidak berlebihan jika patut dipertimbangkan untuk digunakan untuk membaca ayat-ayat dalam surat al-Fatihah.

C.2. Surat al-Kahfi

Untuk membaca surat al-Kahfi (18), Arkoun menggunakan semiotika modern atau yang lebih dikenal dengan istilah intertekstualitas. Upaya ini dia lakukan dengan cara mengorelasikan tiga model karya yang terkait dengan penafsiran surat al-Kahfi: tafsir karya ath-Thabari dan Fakhruddin ar-Razi, tafsir analitis dan statis orientalisme L. Massignon, dan model penafsiran kalangan Syi'ah dan sufi.

Pembacaan dimulai dengan mengelaborasi tafsir karya ath-Thabari dan Fakhruddin ar-Razi yang mengurai penafsiran terhadap surat al-Kahfi. Dalam deskripsi ini ia mengkritik pedas pola penafsiran dua ulama tersebut. Ia menganggap bahwa kisah cerita yang ditampilkan dalam dua tafsir tersebut banyak berasal dari tradisi lisan dan sedikit sekali data historisnya, sehingga banyak unsur-unsur *israiliyat* masuk dalam penafsiran surat al-Kahfi.

Beranjak dari kelemahan dua tafsir tersebut Arkoun mencoba menawarkan konsep cerita-bingkai, sebagaimana dibahas dalam bab terdahulu, dalam membaca kisah di surat al-Kahfi. Dengan adanya cerita bingkai menurut Arkoun akan diketahui mana bagian dari surat yang mengandung kiasan, bersifat sugestif, dan mengandung makna simbolis. Namun sayang, semangat untuk menawarkan konsep baru belum disertai dengan penjelasan secara detail dan komprehensif, mana bagian surat al-Kahfi yang mengandung kiasan, bersifat sugestif, dan makna simbolis. Semua gagasan ini dibiarkan begitu saja tanpa ada klarifikasi dan penjelasan yang mematahkan gagasan dua ulama klasik tersebut. Ada kemungkinan Arkoun ingin melemparkan gagasan tersebut pada pembaca agar dicari sendiri.

Setelah menelaah dua karya tafsir di atas Arkoun beralih pada gagasan karya lainnya dalam membaca surat al-Kahfi, yakni tafsir analitis dan statis orientalisme L. Massignon serta model

penafsiran kalangan Syi'ah dan sufi. Namun sekali lagi sayang, ulasan dari dua kategori tafsir yang berlainan ini tidak begitu jelas. Arkoun hanya mengambil sebagian kecil dari penjelasan dua model penafsiran tersebut untuk membaca surat al-Kahfi, sehingga penjelasannya terputus dan susah dipahami para pembaca. Beberapa kata kunci yang sebenarnya menjadi inti cerita kisah dalam surat ini, yakni tentang pemaknaan kata *raqim*, Musa, dan Zulkarnaian menjadi terabaikan.

Sama seperti pada model pembacaan surat al-Fatihah, Arkoun sepertinya lebih suka mengutip hasil karya tafsir orang lain (daripada ide atau gagasannya sendiri) dalam membaca surat al-Kahfi, sehingga metode semiotika yang coba dia gunakan untuk menafsir surat tersebut kurang begitu kentara. Ada kesan seolah-olah hasil pembacaan dia terhadap surat al-Kahfi tak lebih hanyalah menumpang hasil penafsiran atau pendapat orang lain dengan mengatasnamakan semiotika modern, intertekstualitas.

D. Kontribusi Semiotika dalam Pembacaan al-Quran

Dari pemaparan konsep, metode, dan aplikasi semiotika dalam perspektif Muhammad Arkoun di atas, ada beberapa kontribusi yang bisa dipetik kaum muslim dari epistemologi tersebut, terutama sebagai salah satu pendekatan dalam memahami teks al-Quran. Ilmu semiotika, diakui atau tidak,

mampu menawarkan nilai lebih dan patut dibanggakan dalam memperkaya studi al-Quran bagi kaum muslim pada umumnya dan pemerhati al-Quran pada khususnya. Adapun kontribusi semiotika bagi studi al-Quran bisa dirinci sebagai berikut:

1. Makna al-Quran ibarat harta karun yang terpendam dalam tanah. Ia terkadang mudah untuk diburu dan terkadang amat sulit untuk diketemukan. Namun, kata sulit atau ungkapan kata tak mampu lainnya tak akan terdengar dari mulut si pemburu jika ia telah mengantongi beberapa petunjuk, peta, dan tanda-tanda di mana harta karun (makna al-Quran) tersebut dipendam. Petunjuk dan peta tersebut dapat diketahui dari ilmu pengetahuan semiotika, sebab ia adalah ilmu yang berkutat pada tanda dan berbagai fungsinya. Dengan demikian harta karun (makna al-Quran) tak akan bisa ditemukan si pemburu (pembaca teks) jika ia mengabaikan tanda-tanda dan petunjuk (ilmu semiotika) yang bisa membimbing untuk menemukan harta karun tersebut. Semiotika memberi petunjuk dan arahan yang bisa mengantarkan pembaca untuk mengungkapkan makna al-Quran sebagaimana yang dikehendaki penuturnya.
2. Dalam analisis semiotika, teks al-Quran (dan juga teks keagamaan lainnya) dipandang sebagai keseluruhan dan sebagai suatu sistem dari hubungan-hubungan intern. Pendekatan itu memungkinkan untuk memahami banyak

aspek dari sebuah teks yang tidak dapat ditangkap atas dasar suatu analisis dari sebuah teks yang tidak dapat ditangkap atas dasar suatu analisis yang bertolak dari unsur tertentu yang terpisah dan berdiri sendiri dari teks yang bersangkutan.

3. Analisis semiotika membuat seorang pembaca mendekati teks al-Quran tanpa dalam interpretasi terlebih dahulu sebelum tanda-tanda dan petunjuk hadir dalam benaknya. Artinya, ia tak mengadakan interpretasi teks jika tanda-tanda petunjuknya belum begitu jelas. Walhasil, dengan semiotika, setiap upaya penafsiran, bukan hasil spekulasi, selalu berpijak pada petunjuk yang ada.
4. Analisis semiotika menjadikan pembaca teks al-Quran bersikap selektif dan kritis terhadap semua tanda bahasa, semisal, tanda titik, koma, wakaf (tanda berhenti), kata benda, kata kerja, kata ganti, kata petunjuk, dan lain-lainnya, sebagai sesuatu yang memiliki makna. Sebab, amat mustahil suatu tanda bisa melekat pada suatu teks (termasuk teks al-Quran) jika ia tak memiliki makna yang berarti. Namun, pembaca teks al-Quran terkadang bersikap acuh-acuh terhadap berbagai tanda yang bertebaran dalam teks tersebut sebab tak memiliki kemampuan menjangkaunya.
5. Pendekatan semiotika menggugah kesadaran pembaca teks untuk mengetahui siapa aktan yang berperan dalam setiap ujaran teks al-Quran. Dari situ, ia bisa mengenali siapa yang

mengujarkan, apa yang diujarkan, dan untuk siapa ujaran tersebut.

6. Analisis semiotika membantu para penggiat al-Quran untuk mengenali beberapa kode yang bertebaran dalam teks al-Quran, baik kode linguistik, kode keagamaan, kode simbolis, kode budaya ataupun kode anagogis.
7. Dan sederet kontribusi yang tak mungkin disebutkan satu per satu di sini. ■

Catatan Akhir:

- 1 Francisci Budi Hardiman, *Kritik Ideologi; Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 48.
- 2 Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: LKIS, 2001), hlm. 117.
- 3 Roland Barthes, *Mythologies...*, hlm. 114.
- 4 Nashr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif; Mengatasi Problematika dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Mansur dan Khoiron Nadliyin, (Jakarta: ICIP, 2004), hlm. 75.
- 5 Ahmad Warson Munawwir, *Almunawwir; Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hlm. 417.
- 6 Baihaki, A.k, *Ilmu Mantiq*, (Jakarta: Darul Ulum, Tt.), hlm. 11.
- 7 Nashr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif...*, hlm. 105.
- 8 Nashr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif...*, hlm. 106.
- 9 Nashr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif...*, hlm. 93.
- 10 Nashr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif...*, hlm. 95.
- 11 Nashr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif...*, hlm. 96.
- 12 Baihaki, AK, *Ilmu Mantiq*, (Jakarta: Darul Ulum, Tt.), hlm. 12–14.
- 13 Baihaki, AK, *Ilmu Mantiq...*, hlm. 14–15.
- 14 Aly Abu Bakar Basamalah, “Semiotika dan Penerapannya dalam Studi Sastra” ..., hlm. 24.
- 15 Aly Abu Bakar Basamalah, “Semiotika dan Penerapannya dalam Studi Sastra” ..., hlm. 26–27.
- 16 Lihat Aart Van Zoest “Interpretasi dan Semiotika”, dalam Panuti Sudjiman dan Aart Van Zoest (ed.). *Serba-Serbi Semiotika...*, hlm.8.

“Konsep semiotika lain yang juga sering disebut-sebut Arkoun adalah tentang mitos. Baginya, mitos merupakan bagian dari semiotika tingkat dua (a second order semiotical system) dan salah satu pembentuk gaya bahasa al-Quran. Mitos, menurutnya, adalah unsur terpenting dari angan-angan sosial.”

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik (ed). 1978. *Sejarah Lokal di Indonesia; Kumpulan Tulisan*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Al-Maraghi, Ahmad Musthafa. 1992. *Tafsir al-Maraghi*, terj. Bahrin Abu Bakar. Semarang: Toha Putra.
- al-Zarkasy, Badruddin Muhammad Ibn Abdullah. 1988. *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Darul Fikr.
- Al-Zarkasyi, Bahrudin Muhammad Abdullah. 1972. *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*. Mesir: Isa' al-Baby al-Hallaby.
- _____ 1957. *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Al-Halabiy.
- Arkoun, Muhammad. 1987. *Rethinking Islam Today*. Washington D.C: Georgetown University.
- _____ 1987. *Tarikhiah al- Fikri al-Islami*, terj. Hasim Shalih. Beirut: Markaz al-Inma al-Qoumi.
- _____ 1994. *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS.

- _____ 1994. *Nalar Islam dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidyata. Jakarta: INIS.
- _____ 1997. *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin. Jakarta: INIS.
- _____ 1998. *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, terj. Hidayatullah. Bandung: Pustaka.
- _____ 2002. *The Thought in Contemporary Islamich Thought*. London: Saqi Books.
- _____ 1996. *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Baihaki, AK. Tt. *Ilmu Mantiq*. Jakarta: Darul Ulum.
- Bertens, K. 1996. *Filsafat Barat Abad XX Prancis*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Barthes, Roland. 1967. *Elements of Semiology*, terj. Annete Lavers and Colin Smith. New York: Hill and Wang.
- _____ 1983. *Mythologies*, terj. Annete Laver. New York: Hill and Wang.
- Bertens, K. 1996. *Filsafat Barat Abad XX Prancis*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Blanchard, Marc Eli, Description. Tt. *Sign, Self, Disire*. New York: Mouton.

- Boullata, Issa J. 2001. *Dekonstruksi Tradisi Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKIS.
- Culler, Jonathan. 1981. *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Departemen Agama RI. 1999. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Semarang: CV. Asy-Syifa'.
- Eco, Umberto. 1970. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____ 1979. *The Role of the Reader Explorations in the Semiotics of Texts*. Bloomington and London: Indiana University Press.
- Esack, Farid. 2002. *The Qur'an; a Short Introduction*. England: One World Oxford.
- Esack, Farid. 1997. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interrigious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld.
- Esposito, J. L. 1995. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press.
- Gottdiener, M. 1995. *Postmodern Semiotics: Material Culture and Forms of Postmodern Life*. Cambridge USA: Blackwell.
- Halliday, M.K. dan Ruqaiyah Hasan. 1992. *Bahasa, Teks dan Konteks; Aspek-Aspek Bahasa dalam Pandangan Semiotik Sosial*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

- Hardiman, Francisci Budi. 1993. *Kritik Ideologi; Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hidayat, Komaruddin. 1996. *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina.
- Hilman, Hilaman Latif. 2003. *Nashr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: Elsaq Press.
- Issa J. Boullata. 2001. *Dekonstruksi Tradisi Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKIS.
- Izutsu, Toshihiko. 1997. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Sematik terhadap al-Qur'an*, terj. Agus Facri Husain dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Jakobson, Roman. 1982. *Lingusitik dan Bahasa Puitik*, terj. Nini Yusuf dalam Panuti Sudjiman dan Aart Van Zoest (ed.), *Serba-Serbi Semiotika*, lihat juga Robert Schole. *Semiotics and Interpretation*. London: New Haven and London University Press.
- Knight, Mc dan Edgar V. 1978. *Meaning in Text The Historical Shaping of a Narrative Hermenetutics*. Philadephia: Fortress Press.
- Krampen, Martin. Tt. *Ferdinand de Saussure dan Perkembangan Semiologi*, terj. Lucia Hilman dalam Panuti Sudjiman dan Art Van Zoest (ed.).
- Kristeva, Julia. 1974. *Revolution in Poetic Language*. New York: Columbia University Press.

- Kristeva, Julia. 1989. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Brazil: Blackwell.
- Kuntowijoyo. 1995. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Martin, Fernande Saint. 1990. *Semiotics of Language*. USA: Indiana University Press.
- Meuleman, Johan (ed.). 1996. *Tradisi Kemodernan, dan Metamodernisme*. Yogyakarta: LKIS.
- _____ (ed.). 1996. *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodrenisme; Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun*. Yogyakarta: LKIS.
- Muhammad, Abu Fadl Jamaluddin. Tt. *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sadir.
- Muhammad, Achmad. 1999. *Pendekatan Linguistik dalam Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Tesis Program studi Agama dan Filsafat, PPs IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1997. *Almunawir; Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Naufal, Tajudin. 2003. *Hadiqah al-Awliya*, dalam edisi bahasa Indonesia berjudul *Taman Para Kekasih Allah*, terj. Misbah M. Majdi. Yogyakarta: Pustaka Sufi.
- Pialang, Yasraf Amir. 1999. *Hiper Realitas Kebudayaan*. Yogyakarta: LKIS.

- Putro, Saudi. 1996. Muhammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas. Jakarta: Paramadina.
- Salim, Peter. 1996. *The Contemporary English-Indonesia*. Jakarta: Modern English Press.
- Saussure, de Ferdinand. 1996. *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Schole, Robert. 1982. *Semiotics and Interpretation*. London: New Haven and London University Press.
- Sillis, David L. (ed.). 1972. *International Encyclopedia of Social Science*. New York: The Macmillan Company and The Free Press.
- Sobur, Alex. 2003. *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Soloman, Jack. *The Signs of Our Time; Semiotics, the Hidden Message of Environments, Objects and Culture Images*. 1998. Los Angeles: Jeremy P. Tacher.
- Sudjiman, Panuti dan Aart Van Zoest (ed.). 1996. *Serba-Serbi Semiotika*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Sumaryono, E. 1999. *Hermeneutik; Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Sunardi, St. 2002. *Semiotika Negativa*. Yogyakarta: Kanal.
- Teeuw, A. 1984. *Sastra dan Ilmu Sastra; Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya.

- Wahbah, Majdi. 1984. *Mu'jam al-Mustalahat al-Arabiyah fi al-Lughah wa al-Adab*. Libanon: Tp.
- Wardhaugh, Ronald. 1972. *Introduction to Linguistic*. New York: McGraw-Hill University.
- Wehr, Hans. 1980. *A Dictionary of Modern Arabic*. Beirut: Libraire du Libanon/London, Mac Donald & Evants.
- Wehr, Hans. 1980. *A Dictionary of Modern Arabic*. Beirut: Libraire du Libanon/London, Mac Donald & Evants.
- Worton, Michael and Juditd Stii (ed.). 1990. *Intertextuality; Theories and Practices*. New York: Manchester University Press.
- Zaid, Nashr Hamid Abu. 1994. *Naqd al-Kitab al-Dini*. Kairo: Sina Li an-Nashr.
- _____ 2004. *Hermeneutika Inklusif; mengatasi Problematika dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Kegamaan*, terj. Muhammad Mansur dan Khoiron Nadliyin. Jakarta: ICIP.
- _____ 2005. *Tekstualitas al-Qur'an; Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LKIS.
- Zoest, Aart Van. 1993. *Semiotika; Tentang Tanda, Cara Kerjanya, dan Apa yang Kita Lakukan Dengannya*, terj. Ani Soekawati. Jakarta: Yayasan Sumber Agung.

Jurnal dan Koran:

Jean Delorme, “*Rintation of a Literary Semiotics Questioned by the Bible*”, Jurnal *SEMIA*. 1998.

Musthofa Basyir Rasad, “Menggagas Semiotika al-Qur’an” dalam *KOMPAS*, 16 Nov 2001.

Muhammad Arkoun, “Exploration and Responses: New Perspectives for a Jewish-Christian-Muslim Dialogue”, *Jorunal of Ecumenical Studies*, 26, 3, Summer. 1989.

Aly Abu Bakar Basamalah, “Semiotika dan Penerapannya dalam Studi Sastra”, dalam Jurnal *al-Jami’ah*, No. 46, 1991.

Haji Johan H Mueleman, “Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Muhammad Arkoun”, dalam Jurnal *Ulumul Qur’an*, nomor 4 vol. IV, 193.

M. Nasir Tamara, “Muhammad Arkoun dan Islamologi Terapan”, dalam Jurnal *Ulumul Qur’an*, Jakarta, LSAF, no. 3. vol. I, 1989, hlm, 45.

Luthfi Assyaukani, “Tipologi Pemikiran dan Wacana Arab Kontemporer”, dalam Jurnal *Pemikiran Islam* vol. I no. I, Juli–Desember 1998.

Muhammad Arkoun, “Metode Kritik Akal Islam” , terj. Ulil Absar Abdallah, dalam *Ulumul Qur’an*, no. 5&6, vol. V.

Muhammad Arkoun, “Menuju Pendekatan Baru Islam”, dalam jurnal *Ulumul Qur’an*, no. 7, vol. II.

Luthfi Assyaukani,, “Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modern: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam”, dalam *Jurnal Ulumul-Qur’an*, no. 1, vol. V 1994.

Muhammad Arkoun, “Menuju Pendekatan Baru Islam”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, no. 7 vol. II 1990.

Muhammad Arkoun, “Muhammad Arkoun, “Menuju Pendekatan Baru Islam”, dalam jurnal *Ulumul Qur’an*, no. 7, vol. II, 1990.

Muhammad Arkoun, “Gagasan tentang Wahyu; Dari Ahli Kitab sampai Masyarakat Kitab,” Diktat kulia dwi-tahunan Blaisde II, 11 Maret 1987.

Internet:

<http://guenawan.multiply.com/journal/item/12>.

www.Cudenver.edu/~mryder/itc data/semiotics.html-71k.

<http://islamlib.com/id/artikel/stratifikasi-pembaca-teks-alquran/>.

<http://islamlib.com/id/artikel/stratifikasi-pembaca-teks-alquran/>.

www.litera.ru/slova/gorny/trans.html.

<http://islamlib.com/id/artikel/cara-membaca-al-quran/>. ■

“Para ulama sepakat, ada keterkaitan antara dal (penanda) dan madlul (petanda) yang bersifat spekulatif. Namun, mereka memperdebatkan dalam hal asal-muasal (muwada’ah) suatu makna atau kosakata baru, apakah itu dari Allah sebagai awal mulanya atau dari manusia langsung.”



Tentang Penulis

Dr. Ahmad Sihabul Millah, MA Lahir di Gresik Jawa Timur, 28 Januari 1979. Jenjang pendidikan SD sampai tingkat SLTA diselesaikan di kota yang sama. Pernah mengenyam pendidikan agama di Pondok Pesantren Al-Islah Bungah Gresik. Setelah lulus dari pendidikan SLTA, ia melanjutkan pengembaraan intelektual di Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan lulus dengan predikat *Comlaude*, sekaligus sebagai wisudawan terbaik pada periode Agustus 2004. Pada tahun 2006 mendapatkan beasiswa BPPS-DIKTI untuk melanjutkan studi di Sekolah Pascasarjana UGM dengan mengambil Program Studi Sosiologi dan lulus pada tahun 2008. Pada tahun 2015, penulis melanjutkan studi Program Doktor Sosiologi di UGM dengan beasiswa Diktis Kemenag RI, dan lulus tahun 2021 dengan judul disertasi *“Green Islam Sebagai Counter Discourse dalam Mempromosikan Gaya Hidup Ramah Lingkungan (Studi di Pesantren Ath-Thariq Garut Jawa Barat)”*.

Saat ini ia menjabat sebagai Rektor Institut Ilmu Al-Quran (IIQ) An-Nur Yogyakarta. Di samping sebagai ‘kuli’ kampus, ia juga aktif mendampingi masyarakat melalui lembaga *Dian Prasasti Foundation Yogyakarta*, sebuah lembaga nirlaba yang bergerak dalam pendampingan masyarakat pedesaan yang kurang beruntung. Pada tahun 2010, penulis menjadi peneliti tamu di Pusat Studi Asia Pasifik (PSAP UGM)-UNDP. Pada tahun 2014 sampai sekarang menjadi dewan pengawas di Yayasan Satunama Yogyakarta.

Karya berbentuk buku adalah:

1. *Tafsir Konflik-Kekerasan: Mengurai Ketegangan Menuju Negeri yang Damai* (Buku)
2. *Akhlaq Tasawuf: Jalan Menuju Revolusi Spiritual* (Editor)
3. *Gagasan Personalitas dalam Sufisme* (Terjemahan)
4. *Mitologi* (Terjemahan)
5. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam* (Terjemahan)
6. *Gagasan Personalitas dalam Sufisme* (Terjemahan)

Karya penelitian adalah sebagai berikut:

1. *“Konflik Vertikal di Balik Rekonstruksi Rumah bagi Korban Gempa Bumi (Studi Kasus di Wonokromo, Pleret Bantul Yogyakarta) [penelitian, tesis, 2008]*
2. *Perempuan Di Tengah Bencana Gempa Bumi Yogyakarta: Studi Tentang Partisipasi Kelompok Perempuan Sakinah*

- dalam Pembangunan Desa di Segoroyoso, Kecamatan Pleret, Bantul Yogyakarta (*Research Diktis Depag RI 2009*)
3. Manajemen Perusahaan Sosial (*Social Enterprise Management*) Pada Lembaga Pondok Pesantren: Studi Eksploratif terhadap Pontren Sunan Drajat Paciran, Pontren al-Mawaddah Ponorogo dan Pontren Sidogiri Pasuruan (*Research Diktis Depag RI 2009*)
 4. Pemberdayaan Ekonomi Berkelanjutan Bagi Kelompok Marginal di Daerah Rawan Bencana di Bantul Yogyakarta (*Research Diktis Depag RI 2010*)
 5. Pesantren dan *Eco-Theology*: Peran Pesantren Wali Sembilan dalam Melestarikan Alam Melalui Program Sustensi Hutan di Wilayah Tuban Jawa Timur (*Research Diktis Depag RI 2010*)
 6. Pengembangan Kurikulum Perguruan Tinggi Pesantren (Studi Terhadap Kurikulum Perguruan Tinggi Pesantren Al-Ma'had Al-Aly Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Situbondo, Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak dan Pondok Pesantren Wahid Hasyim Sleman)
 7. Upaya Kelompok Muslim Dan Katholik dalam Menghalau Gerakan Radikal Melalui Penguatan Ekonomi Masyarakat: Studi Kasus di Desa Banjaroya, Kalibawang Kulonprogo Yogyakarta. (Litbang Kemenag Semarang, 2011)
 8. Pengintegrasian Pengurangan Risiko Bencana ke dalam Penghidupan Berkelanjutan di Kulonprogo Yogyakarta (disponsori UNDP, 2010-2011)

9. *Depth Assesment* dampak Erupsi Gunung Merapi di Yogyakarta dan Jawa Tengah (disponsori oleh KARINA KAS 2010-2011)
10. Mitologi Dukun dalam Tindakan Ekonomi Pelaku Usaha Warung Kopi di Surabaya (2012)
11. Respons Pesantren terhadap Bencana (Studi Tindakan Kolektif Pesantren Darussalam Pada Aksi *Preparedness to Disaster* Erupsi Merapi di Magelang Jawa Tengah) (2012)
12. Peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) Yogyakarta dalam Penguatan Ekonomi Kelompok Perempuan Marginal Melalui Wakaf Tunai (2012, disponsori Kopertais Yogyakarta)
13. Sengketa Rumah Allah: Studi Konflik Horizontal Perebutan Masjid antara Jamaah Muhammadiyah dan Partai Keadilan Sejahtera di Yogyakarta (2013, disponsori Diktis Kemenag RI)
14. Gerakan Ekofemisme Teologis Perempuan Pesisir dalam Adaptasi Perubahan Iklim di Surabaya (Diktis Kemenag RI 2015)

Selama menjadi mahasiswa dan sampai sekarang aktif menulis resensi buku, opini, atau esai di beberapa media massa, antara lain: *Bernas, Republika, Duta Masyarakat, Jawa Pos, Kedaulatan Rakyat, Kompas, Klompen, Majalah Bhakti, Jurnal Esensia, Jurnal TH*, dan lain-lainnya. Penulis dapat dihubungi melalui email: sihab1234@yahoo.com. ■